

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)
Институт философии**

Председатель ГАК,
профессор

**Понимание власти в поздней мысли Мишеля Фуко
диссертация**

на соискание степени Магистра по направлению 030100
«Философия»

основанная образовательная программа «Философия политики и права»

Рецензент:
Шестакова Ирина Григорьевна
кандидат философских наук

_____ (подпись)

Выполнил: студент
Савищенко Александр Николаевич

_____ (подпись)

Научный руководитель:
Коротков Дмитрий Михайлович
кандидат философских наук
_____ (подпись)

Санкт-Петербург
2016 г.

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Пространство и время: два возможных понимания власти.....	24
§ 1.1. Власть в аспекте времени и воли.....	24
§ 1.2. Революция: установление власти пространства	37
Глава 2. «Забота о себе» как практика инверсии пространства.....	64
Список использованной литературы.....	97

Введение

XX век начался не с 1900 года, он начался с I мировой войны. XXI век вступил в права с началом так называемой «арабской весны», за которой последовало смена ряда ближневосточных режимов, что привело к заполнению былых пространств порядка лоскутами «серых зон» (grey zones), где правит хаотическая сила насилия. Последовавшие за этим волны миграции в Европу, которые сравнивают с «Великим переселением народов» и возникновение экзистенциального врага западной цивилизации в виде «Исламского государства», вновь вернули актуальность «большой политики» и не только в сфере самих политических решений, но и в осмыслении самого политического бытия в современном мире.

Недавние теракты в Брюсселе и те спецоперации, что проведены были в ряде кварталов административного центра Европейского союза, показали, что в самом сердце западной цивилизации власть как ее институтов, так и ее ценностей более не является доминирующей, «серые зоны» оказались реальностью посреди европейского пространства, окутанного ореолом безопасности. В такой ситуации новую актуальность приобретают вопросы о тех формах власти, что организуют жизнь сегодня, о причинах их неэффективности в новых условиях, о осмыслении корней нынешней кризисной ситуации в мире. И, наконец, происходящее вновь ставит вопрос об ответственности интеллектуалов, как за осмысление сложившегося положения, так и того влияния, что они оказали на его формирование.

В этой связи открываются новые грани творчества одного из самых прозорливых «аналитиков власти» в XX веке, Мишеля Фуко. Без его имени сегодня трудно представить какую-либо дискуссию о власти в академической среде. Его работы переводят, о них пишут диссертации, его идеи используют в политической борьбе. Чаще всего это делают левые, «защитники меньшинств», но иногда его имя звучит из уст персонажей, которых трудно отнести как какой-либо определённой части поляризованного

идеологического спектра. Так большую статью «Фабрика ислама и уроки Фуко¹», где философ заявляется как «модернист» и чуть ли не сторонник традиционализма, написал один из основателей так называемой «Национальной организации русских мусульман», кандидат юридических наук В. Сидоров. А на страницах «Литературной газеты» в марте 2016 года прошла заочная дискуссия между писателем А. Ливри и философом Ф. Гиренком о той роли, которую сыграл в становлении «деградировавшей» Европы М. Фуко. И если для первого «психопатический» французский философ повинен во всех нынешних проблемах европейской цивилизации и даже является «крестным отцом» атаковавших Париж террористов², то для второго Фуко предвестник неизбежного приход того «постчеловеческого» человека, который потерял свои корни и утратил последние следы христианской морали³.

Тот широкий спектр мнений, что существует по поводу наследия и влияния М. Фуко показывает, правоту одного из ведущих специалистов в России по творчеству Фуко А. В. Дьякова, который писал о том, что французский философ «всегда носил маски и постоянно менял их⁴». Как и в случае столь значимого для Фуко Ф. Ницше, из глубин его внутреннего мира являлись те грани личности, которые он сам желал показать. Но еще чаще те, что в нем хотели или могли видеть. Как нет одного, «правильного», полностью понятого Ницше, так нет и единственного Фуко, которого можно было бы разложить на удобные для учебников и хрестоматий составляющие и представить единственно истинным. Его образ подвижен и направление, по которому мы можем следить за траекторией развития его мысли зависят, в первую очередь, от наблюдателя: его «предрассудков», его позиции.

¹ Сидоров В. Фабрика ислама и уроки Фуко [Электронный ресурс] // URL: <http://www.harunsidorov.info/2015/06/blog-post.html> (дата обращения 04.05.2016)

² Ливри А. Кто украл Европу? – 1. Коронация извращений [Электронный ресурс] // URL: http://lgz.ru/article/-10-6545-17-03-2016/kto-ukral-evropu-1/?sphrase_id=159453 (дата обращения 04.05.2016)

³ Гиренок Ф. Кто украл Европу? – 2. Эпоха постчеловека [Электронный ресурс] // URL: <http://lgz.ru/article/-10-6545-17-03-2016/kto-ukral-evropu-2/> (дата обращения 04.05.2016)

⁴ Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб., Алетейя, 2010. с. 6

Поэтому мы считаем правильным сразу же указать на исходные идеологические и методологические позиции автора работы и прояснить то направление «смещения», которое совершаться будет на протяжении всей магистерской диссертации, вместо того, чтобы стыдливо прикрывать неизбежность подобных искажений за позитивистскими апелляциями к «бесстрастной объективности». Итак, автор считает себя принадлежащим к той интеллектуальной политической традиции, что берет начало от Жозефа де Местра с его парадоксальным для консерватора преклонением перед революцией, через до сих пор не осмысленное сколько-нибудь полное немецкое движение «консервативной революции», связанное с именами О. Шпенглера, К. Шмитта и Э. Юнгера, к тем видам современного консерватизма, что ищут пути его развития в нынешнем мире, отвергая как эскапистские устремления традиционализма, так и экстремизм ультраправых организаций.

Для автора М. Фуко оказался неожиданно близким к этой интеллектуальной традиции в первую очередь благодаря своей методологии, своей отвергающей всякие компромиссы позиции страстного и в то же время отнюдь не сентиментального наблюдателя современности и генеалогии ее становления. Вслед за данным Львом Шестовым Достоевскому определению, Фуко можно назвать тем «жестоким талантом», что из-за сострадания человечеству не стал одурманивать его благостными иллюзиями, а предъявил человеку его самого во всей трагической сложности, с тем чтобы через преодоление, через тотальную критику, даже насмешку, над самим понятием «человек», вывести его к до того неведомым горизонтам.

По убеждению автора, в поздних своих работах Мишель Фуко предлагает не только «историю болезни» западной цивилизации, он предлагает рецепты выздоровления, тем самым завершая собственную историю критики и генеалогии медицинского знания в роли передающего знание о возможности конца болезни медика. При этом, конечно, у Фуко был слишком тонкий вкус, чтобы становится под конец жизни «пророком»,

примерять маску которого он избегал на протяжении всей жизни. Его рецепт может быть *вычитан*, и скорее всего теми, кому такой рецепт давно необходим, всем тем, кто не смог смириться с той властью современности, что казалась уже вечной до тех вызовов, что ей предъявила сегодня История.

Мысль Фуко всегда балансировала между двумя для него основополагающими понятиями: властью и субъектом. В данной работе предлагается один из возможных путей прокладки пути от первого ко второму. Для этого в первой главе диссертации предлагается обратиться к двум возможным способам понимания власти: посредством времени и пространства. Показывается, что для Фуко определяющим в понимании власти является пространственный подход. Тем самым мы пытаемся решить следующие **задачи**:

- Произвести выделение того *специфического*, что присуще мышлению Фуко о власти в средний и поздний период его творческого пути;
- Понять тем самым пути перехода от стратегии использования властью дисциплинарных практик управления к современным биополитической власти;
- Показать ту роль, которую сыграла Великая французская революция, как определяющего современность события, в становлении новых стратегий управления власти над пространством.

Во второй главе работы решаются следующие задачи:

- Установить возможную связь между интересом Фуко к пространству внешнему и пространству внутреннему и причины перехода к исследованию второго, что произошло в его поздних работах;
- Показать, как «практики себя» обеспечивают связь двух видов этих пространств и продемонстрировать актуальность того обращения к античности, которое совершил Фуко в поздних своих работах для современности.

Объектом исследования выступает концепция власти на среднем и позднем этапе развития мысли М. Фуко, а **предметом** – те властные стратегии управления пространством, что являются определяющими для современности.

Целью же работы является демонстрация одной из возможных интерпретаций современности на основе того понимания власти, что сформирован был Мишелем Фуко на среднем этапе его творческого пути и того пути выхода из кризиса современности, что был предложен им в последние годы жизни.

Обзор литературы

Творчество одного из наиболее значимых философов XX века Мишеля Фуко вот уже несколько десятилетий вызывает неизменный интерес как на Западе, так и в российском научном сообществе. При этом тот общий положительный настрой и комплиментарность, которые характерны для большинства работ по его философии создает, по нашему мнению, ложное впечатление о недостаточной заостренности и радикальности защищаемых Фуко позиций. Критика обычно сводится к замечаниям о некой недоработке в его концепции власти, как у Дж. Батлер в «Психике власти» или у С. Льюкса в «Власти. Радикальный взгляд», но в целом в академической среде М. Фуко не вызывает той формы идиосинкразии, что присуща западному академическому сообществу по отношению к таким популярным в России в России авторам как М. Хайдеггер или К. Шмитт.

Поскольку к идеям последнего мы будем не раз обращаться в нашей работе, то имеет смысл привести пример реакции О. Хёффе, одного из крупнейших немецких философов и специалистов по И. Канту, на упоминание имени К. Шмитта. Его мысль объявляется «маргинальной», «опасной» в своей критике парламентаризма и в трактовке понятия «политического», единственной же ценностью его политической философии можно считать интерпретацию Т. Гоббса (хотя она и не отдает должное «ряду элементов

свободы» в его мысли), а самое главное, его сожаление вызывает факт того, что «в России ведутся интеллектуальные дебаты о Карле Шмитте и Лео Штраусе – мыслителях довоенной эпохи⁵». В противовес этим «маргиналам» предлагаются авторы актуальные и значимые для современности, среди которых Джон Ролз и Юрген Хабермас. Нисколько не умаляя значение этих авторов, мы в то же время считаем необходимым обратить внимание на то, что наличие самой возможности ставить вопросы современности посредством инструментария философов радикальных в собственной мысли, будь то «левых» или «правых», говорит не об «отсталости» нашего академического сообщества, а о большей свободе в нем.

И если в России внимание к идеям Фуко и возможность их свободной интерпретации, по понятным причинам, появилась лишь в конце 80-х, то на Западе он появился намного раньше (хотя Е.И. Тарлыгин указывает на то, что практика интерпретации философии Фуко зародилась в Советском Союзе еще во второй половине 60-х годов⁶). Интерес этот был спровоцирован выходом в 1960 г. «Истории безумия в классическую эпоху», первой большой работой французского философа, которая была же представлена как диссертационное исследование и сразу же ввела Фуко в интеллектуальную элиту Франции. Хотя реакция на эту работу не были однозначной (что само по себе есть скорее признак хорошей работы) и в отзыве на нее было указано на «соблазнительность идей», пусть и «изложенных слишком поспешно на основании лишь нескольких фактов⁷», влияние ее на гуманитарные науки несомненна. Для нас важно то, что уже в ней Фуко указывает на то особое значение, которое для него имеет пространство, которое в этой работе есть скорее пространство изоляции, которым он стало для безумия в Новое время. Так местом зарождения психиатрического знания является не университет, а

⁵ Шмитт – маргинален. Кант – актуален [электронный текст] // URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/SHmitt-marginalen.-Kant-aktualen> (дата обращения 04.05.2016)

⁶ Тарлыгин Е.И. Интерпретация «власти» М. Фуко в поле российской историографии // Вестник РУДН. Серия «История России». 2006. №3. с. 269

⁷ Цит. по Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб., Алетейя, 2010. с.106

изолятор⁸. К важному для нашей работы XVIII в. пространство изоляции, однородное и единообразное, сталкивается с пространством благотворительным, «дробным, полиморфным, разбиты на отдельные секторы в соответствии с различными формами психологической и моральной самоотверженности⁹». Это столкновение не освободило островки изоляции, скорее оно сделало их терапевтически оправданным, сделав их необходимость частью медицинского знания, еще раз указав на теснейшее и до конца не прояснённое отношения знания и власти. Значимо то, что уже в первой своей крупной работе М. Фуко приступает к разговору о пространстве, неотъемлемой, хотя и не самой акцентируемой части всех последующих его работ.

Весь дальнейший, «от кризиса к кризису», как говорил Ж. Делез, путь развития мысли М. Фуко сопровождался интересом к данной проблематике, хотя в концентрированном виде, за несколькими исключениями на которые мы особо укажем, речи о ней Фуко не вел. Этим исключением является, в первую очередь, выступление в 1967 г. на конференции в Париже для архитекторов, которое в русском переводе вошло в третий том сборника «Интеллектуалы и власть». Несмотря на то, что текст это был подготовлен в Тунисе все в том же 1967 году, опубликовать его он позволил только в 1984 году, в год смерти, и потому может считаться наряду с курсами «Управление собой и другими» и «Мужество истины» своеобразным интеллектуальным завещанием Мишеля Фуко.

Начинается текст выступления под наименованием «Другие пространства» с замечания о том, что XIX век был веком «навязчивой» мысли об истории, веком «перегрузки мира мертвецами¹⁰», утяжеляющими сам ход истории, грозящие ему «охлаждением», то есть остановкой. Разумеется, данным замечанием Фуко отсылает нас к работе «О пользе и вреде истории»

⁸ Там же, с. 99

⁹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М., АСТ, 2010. с. 497

¹⁰ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. ч.3., с. 191

Ницше, который видел в своем времени опасный симптом триумфа историцистского сознания, усталого накопления груза прошлого, музеефикации культуры, которая скрывает за восторгами по поводу прошлого усталость от настоящего и страх перед таящимся в будущем.

Все разговоры о прогрессе в XIX веке скрывают факт все большего замедления хода истории, тем более менее заметного, чем больше возрастают скорости передачи информации и меньшей становится время путешествий; эта иллюзия скорости становится возможной благодаря технике, будь то в XIX или XXI веке. Но увеличивается не скорость, растет возможность по сжатию пространства, все более тесного взаимодействия расширяющих свою протяженность органов чувств, ведущих к тому, что М. Маклюэн в «Понимании медиа» называет *имплозией*, внутренним взрывом избытка социальных и политических функций, создающих из уплотненного земного шара равнинную плоскость «глобальной деревни». Об этом же процессе пишет в своей книге «Скорость и политика» П. Вирильо с точки зрения которого скорость коммуникаций в Новое время разрушила традиционный порядок устройства пространства, сжав его до столь малых размеров, что в нем нет больше возможности для самой скорости, трансгрессивного устремления за пределы обусловленности, которая вдохновляла футуризм Т. Мариннети, да и весь эстетический (и не только) фашизм. В противовес ему выступил комфорт, эта техника формирования и нейтрализации тела, которой успешно пользовались для расширения собственной власти демократические режимы¹¹ и за которой стоит возможность управления через угрозу внезапного уничтожения в ядерной войне.

Далее Фуко констатирует то, что XX век стал веком триумфа пространства, а главное ощущение от современного мира связано с представлением о близости далекого, с представлением о мире как о сети, все со всем связывающей. Пусть для Фуко это утверждение скорее

¹¹ Virilio P. Speed and politics. LA: Semiotext (e), 2006. p. 128

методологическое, чем онтологическое, но в этих словах нет того оптимизма, что подчас звучит сегодня из уст тех, кто приветствует такой порядок мира, напротив, Фуко обеспокоен, ведь «великая жизнь, что развивается, проходя сквозь время» заменена этой безжизненной сетевой, пусть даже и таящей в себе бесконечные творческие потенции ризоматической структурой.

Разумеется, у этого пространства есть своя генеалогия, которую Фуко ведет от средневекового «пространства локализации» в котором каждая вещь должна была занимать соответствующее ей место, свою позицию в иерархии бытия. Революцию совершил Галилей, раскрыв пространство и сделав его бесконечным: теперь вещи не имеют локализации, у них есть только траектория. Локация сменяется протяженностью. Наше же время сменяет ее на местоположение. Зачем же его надо знать? Фуко отвечает: чтобы распределять, управлять, классифицировать людей, размещая их в размеченных клетках, то есть реализовывать *био политику*. Современное пространство еще не гомогенно, оно не десакрализовано, в нем еще слишком много искусственных оппозиций, подобных оппозиции публичного и частного. Но Фуко интересуют не эти местоположения, а те особые, которые «приостанавливают, нейтрализуют или переворачивают всю совокупность отношений¹²».

Первое из них – утопия, несуществующее пространство, являющееся образцом или результатом *инверсии* пространства существующего. Помимо этого, существуют *гетеротопии*, реально существующие места, которые являются воплощениями утопий. Свойствами и утопий, и гетеротопий обладают *зеркала*. Зеркало создает виртуальный образ того, кто в них заглядывает, погружая смотрящего в утопический мир, где правое становится левым, а левое-правым, при этом зеркальный мир нельзя считать полностью искусственным, ведь он отражает *реальное*. Гетеротопии создают культуру, без которых они невозможны. В первобытных обществах гетеротопии служат

¹² Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. ч.3., с.195

всем тем, кто находится в кризисном состоянии, кто исключен из общества: от беременных, до проходящих стадию инициации юношей. Сегодня кризисный характер гетеротопий заменен девиационным, в них помещают психических больных, преступников, пожилых-всех тех, кто находится за рамками нормы.

Фуко выделяет шесть свойств гетеротопий из которых нам наиболее интересны последние три. Гетеротопия возникает в местах разрыва с традиционным временем, примером чему является кладбище, которое возникает из ситуации потери человеком жизни, его смерти, когда по наблюдению М. Чехова, в процессе умирания у человека замедляется восприятие времени вплоть до полной остановки, до перехода к безжизненному, лишенному времени состоянию, уравнивающему его с косной материей. Кладбище-это место «квазивечности», пространство распада и рассеяния. Такими же гетеротопиями в XIX веке становятся библиотеки и музеи. Еще одним свойством гетеротопий является сочетание в них открытости и закрытости, попадание в них возможно лишь «получив разрешение или же совершив определенное количество подвигов¹³». И, наконец, гетеротопии либо создают атмосферу иллюзорности, или же создают пространства идеальные, прекрасно устроенные и управляемые, расчерченные разумом и задающие новые порядки до того «нецивилизованному» пространству. Итак, мы видим мир победившего пространства, мы видим мир установленной утопии – утопии безопасности, дисциплинарности и контроля. Мы видим современность. И первая глава нашей работы будет посвящена тому, как, когда и кем установлен этот порядок пространства.

Первым исследованием на русском языке, посвященным проблеме понимания власти у Фуко стала работа В.А. Подороги «Власть и познание. Археологический поиск М. Фуко» в вышедшем в 1989 году сборнике «Власть. Очерки современной политической философии Запада¹⁴». Для В. Подороги

¹³ Там же, 202

¹⁴ Власть: Очерки современной политической философии Запада / под общей редакцией В. А. Подороги. М.: Наука, 1989. - 328 с.

значение исследования власти Фуко заключается в том, что тот обращается к самым истокам европейской цивилизации в поисках всего подавленного и исключенного из исторической памяти становления современного общества, то есть то, что Фуко практикует генеалогический метод исследования власти. Фуко не столько дает ответы, сколько заставляет вновь и вновь обращаться к, казалось бы, очевидным вещам, отказываясь от тех удобных точек зрения, что не позволяют увидеть все те проявления власти, которые «продолжают и по сей день оставаться чем-то загадочным, неопознанным, даже демоническим¹⁵».

Анализ скрытых аспектов власти позволяет указать на ту неочевидную роль, которая власть играет в существовании государственных институтов, с одной стороны поддерживая их существование, с другой, задавая им возможные траектории развития, оформляя стратегии развития. Наблюдение этих аспектов власти затруднительно, их актуальная динамика нам недоступна. Зато мы можем видеть результат их функционирования в прошлом, где они воплощены в *телах*, вообще, история позволяет проследить «телесный пантеон власти». В. Подорога также говорит о последнем, нереализованном проекте Фуко, о «сверхмедленной истории тела¹⁶». Однако же, по нашему мнению, не только тело может стать объектом исследования, на которую власть наносит невидимыми токами свои отметины. Если власть является обозначением актуального состояния положения борющихся в обществе сил, то мы должны искать не саму власть, не ее источник, а *ее следы*, пусть даже это следы на неустойчивой поверхности, которые исчезают подобно «лицу на прибрежном песке». Более надежным местом *археологических* поисков отпечатков является не тело, а пространство, в первую очередь его концентрат – архитектура, градостроительные планы, все способы разметки местоположений в нем.

¹⁵ Там же, с. 206

¹⁶ Там же, с.208

Однако, в конце третьей части своей работы В. Подорога указывает на значение пространства в концепции Фуко, хотя она и остается для него, в первую очередь, опосредующим звеном в процессе нисхождения биополитической власти к телу подчиняемого индивида. Особый интерес представляет для В. Подороги, конечно же, бентамовский паноптикум. Абсолютистская власть не стремилась проникать и пронизывать каждый участок пространства, она «не испытывала интереса к частному, жизненному пространству подданных, и потому все, что было вне достигаемости интересов абсолютистского видения мира, оставалось лишь природным явлением, годным лишь к тому, чтобы быть взимаемым¹⁷». Но «утопии конечного аналитического пространства» дали возможность оформиться новому пространству, чья технологичность, выверенность, регулярность позволила стратегиям дисциплинарной власти сменить стратегии власти абсолютистской.

Главным недостатком или, точнее, парадоксом «теории технологий власти» Фуко для В. Подороги является то, что в ней четко не определен переход от микро- к макроуровню функционирования власти. Если первая созидательна и продуктивна, то вторая опирается на систему запретов и подавлений. Но остается неясным как происходит переход от *капиллярной* сети микровласти, опутывающей и формирующей нас, к привычному уровню действий власти, доступной взору неискушенного наблюдателя. Безусловная для В. Подороги отрицательность последней склоняет его к тому, чтобы перевести «положительную» микрофизику власти в разряд *не-власти*, которая есть «просто воля к жизни, более великая страсть человека, чем желание господствовать и подчиняться¹⁸».

Нельзя обойти вниманием и защищенную в Ростовском государственном университете 2001 году диссертацию на соискание степени кандидата политических наук под авторством Этьенна Тампсоба. Эту работу

¹⁷ Там же, с. 242

¹⁸ Там же, с. 251

отличает особый акцент на политическую деятельность самого Мишеля Фуко и привлечение широкого круга как отечественной, так и иностранной литературы о Фуко, можно сказать, что эта работа действительно вместила в себя весь накопленный к XXI веку опыт исследования концепции власти у Фуко. Тампсоба выносит на защиту следующие пять положений, которые мы перечислим, кратко их резюмируя: все социальные отношения являются отношениями властными, власть растворена в обществе; французский философ «кладет начало методу анализа микрокомпонентных структур¹⁹», таких как тюрьмы и казармы; история показывает нам нарастание все более утончённых и тонких форм господства и контроля; «биовласть» является порождением дисциплинарных техник; хотя индивид всегда является результатом властных отношений, свобода все же «нарастает», как и автономия индивидов «т.е. способность управлять другими²⁰».

Для нас важно выделить некоторые те принципиальные положения и расхождения, которые вызывают наше несогласие и которые противоречат выводам, которые делаются в данной работе. Так Э. Тампсоба соглашается с критикой Н. Фрейзер, которая ставит в упрек Фуко невозможность различения согласно принадлежащему ему «описательного анализа власти» репрессивных режимов власти и режимов «способствующих прогрессу в человеческой свободе²¹». Что подобное, к тому же, очевидно, уже *изначально* заданное, различие не является задачей исследования власти, которое скорее должно быть исполнено холодной отстранённостью от всяких моральных и идеологических маркировок, очевидно, не приходит ей в голову. К тому же представляется странной та предопределённость с которой предлагается о власти вести разговор: власть всегда уже изначально виновна, присутствие власти, где-либо (пусть в том же субъекте) нетерпимо и абсолютно

¹⁹ Тампсоба Э. Проблема власти в трудах Мишеля Фуко: диссертация на соискание степени кандидата политических наук: 23.00.01. Ростов н/Д, 2001., с. 10

²⁰ Там же, с. 11

²¹ Там же, с. 72

невыносимо. Эта же особенность восприятия идей Фуко была нами отмечена и у В. Подороги.

Конечно же, Фуко, который сам не раз подчеркивал в своих публичных заявлениях приверженность стратегии освобождения человека от действия репрессивных механизмов и во многом принадлежал к «поколению 1968 года», что дает основания для отнесения его к сторонникам «презумпции виновности» власти. Однако же, это не мешало ему делать все те же «пессимистичные» оценки роли и влияния власти, которые ставят ему в вину и которые, по мнению ряда исследователей, делают во многом бессмысленными все способы борьбы с ней. Впрочем, Тампсоба указывает на тот «заменитель надежды», что предлагает Фуко, это «аналог почвы для кантовской веры в возможность человеческого прогресса, что является исторически обусловленной верой в человеческую способность превзойти границы самостоятельного использования и развития человеческой силы²²». Если мы правильно поняли автора диссертации, то речь идет о новых стратегиях «самосубъективации», позволяющих используя понимание тонких механизмов власти, выйти на новый уровень развития субъекта, свободного от обусловленности властью и способного ее, напротив, *использовать* (слово «использовать» в данном случае не имеет негативной коннотации). Если наше понимание верно, то эта позиция нам близка, и мы разовьём ее во второй главе данной работы.

Среди многочисленных статей, посвященных пониманию власти у М. Фуко, которые вышли за последние годы в российских научных журналах выделим несколько. Достаточно типичной является статья Л. М. Павкина «Государство, право, власть в постмодернистской концепции М. Фуко», которая пытается разместить на шести страницах все основные представления Фуко о праве и власти. Автор статьи отмечает оригинальность его концепции, кратко излагает содержание лекции «Истина и правовые установления»,

²² Там же, с. 73

описывает признаки дисциплинарной власти, но в конце приходит к выводу, что в «целом из его творчества можно сделать вывод, что западное общество со времени буржуазных революций постепенно, шаг за шагом движется к тоталитаризму²³». Странность этого вывода может быть отнесена как к незнанию основных признаков тоталитарных режимов, так и к непониманию того, что современные механизмы контроля сильны своей вкрадчивой мягкостью и по своей сути крайне далеки от открытой брутальной жестокости тоталитарного инструментария власти.

Своеобразной противоположностью такой *типической* статьи о «оригинальности» Фуко является сама по себе оригинальная статья Н. М. Ефимовой и М. И. Ненашева «Дисциплинарная власть Мишеля Фуко и клинамен Эпикура», хотя некоторые интерпретации идей Фуко в ней представлены с несколько сомнительной точки зрения. Так анонимность современной власти объясняется через бесконечное разбиение «массы отдельных частичных решений²⁴», за множеством дроблений которых не видно уже их источника. Однако, в таком случае анонимность становится лишь проблемой недостаточной нашей осведомлённости о самих этих решениях, а не сущностным свойством власти как таковой. Дальнейшие приводимые авторами примеры подтверждают это. Анонимность демонстрируется через пусть актуальные и общественно значимые примеры «вдруг спустившихся сверху» стандартов образования или проводимых «неизвестно кем» реформ образования в средних школах, однако мы понимаем, что речь идет не об анонимности, а о недостаточном знании о конкретных лицах, принимающих решения.

Если же мы опустим этот курьез и проследим за дальнейшим развитием мысли двух авторов, то обнаружим, что они пришли к интересному выводу: всевластие дисциплинарной власти не может быть сломлено отдельными

²³ Павкин Л.М. Государство, право, власть в постмодернистской концепции М. Фуко // Северо-кавказский юридический вестник. 2014. №4. с. 36

²⁴ Ефимова Н. М., Ненашев М. И. Дисциплинарная власть Мишеля Фуко и клинамен Эпикура // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. №7. С.6

вторжениями иррационального, которое вскоре будет рационализировано и поглощено старой системой подчинения, путь к свободе начинается в самой бюрократической машине, через создание *ролевой дистанции* между выполняемыми в ней функциями и сознанием исполнителя. При этом основание для подобной идеи «личного спасения» авторы находят в диссертации Маркса о Демокрите и Эпикуре, а точнее в вводимом Эпикуром понятии *отклонения*, которое вносит свободу в обусловленность заданных как тяготением, так и властью траекторий. Разрешение проблемы невозможности одновременного следования траектории и наличия свободного отклонения Маркс видит у Эпикура в том, что он «старается поэтому представить отклонение по возможности *нечувственно*. Оно совершается не в положенный срок и совсем не на месте известном, оно происходит в наименьшем пространстве, какое только возможно²⁵». И хотя авторы не развивают дальше эту интереснейшую мысль и не возвращают ее самому Фуко (что вполне возможно при обращении к тематике «заботы о себе») мы видим возможность для ее дальнейшего использования в рамках разговора о понимании власти у Фуко посредством пространственных характеристик.

В статье Р.И. Зекриста «Концепция власти М. Фуко» принимается за основу убежденность Ж. Делеза (без упоминания о нем) в том, что для Фуко власть есть взаимоотношение сил, накаленное напряжение между двумя полюсами: «полюса приложения силы и полюса противостояния, сопротивления, противодействия силе²⁶». Источником такого взгляда на власть Р. Зекрист видит в ницшеанский метафизике «воли к власти», для которой весь мир есть поле бесчисленных столкновений «монад» власти. После этих вдохновенных поэтикой власти страниц странно выглядят те возражения, которые Зекрист делает в итоге против Фуко. Так с его точки зрения, неверно «редуцировать» социокультурные феномены лишь к

²⁵ Цит. по: там же, с. 10

²⁶ Зекрист Р.И. Концепция власти Мишеля Фуко // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2012. Т. 103. № 2. с. 44

феномену власти, к отношениям подвластности²⁷. С этим нетрудно согласиться, если оставить от власти только те отношения столкновения и противостояния, что были описаны автором выше. Однако же в не меньшей степени в своих работах Фуко подчеркивает бесконфликтную (во всяком случае, внешне) естественность функционирования власти, ее *положительность*, ее роль в оформлении и производстве ткани социальности. Да и столь часто встречающиеся рядом с именем Ницше замечания о «человеческой истории, которая намного сложнее и богаче содержанием²⁸», словно бы пытаются нам сказать, что Ницше пытается саму эту историю, или человеческие взаимоотношения (этот прекрасный психолог!) безнадежно упростить, низвести к элементарным актам подчинения, тогда как цель его является *совершенно противоположной*.

Наиболее близкий к развиваемому нами в данной работе пространственному подходу к проблеме власти у Фуко развивается в статье К.Ю. Аласании «Концепция политического пространства в теории власти М. Фуко». В ней автор не только приводит переходящий из работы в работу образ паноптикума как зримого воплощения оформления дисциплинарной власти, но и обращает внимание на слова Фуко о зарождении в XVIII веке нового способа работы власти с пространством, которое «обособляется и становится функциональным²⁹». Еще важнее то, что автор проводит линию развития преобразований властью пространства до современности, обращаясь к эссе Ж. Делеза «Post Scriptum к обществам контроля» в котором указывает на то, что дисциплинарные способы контроля изживают себя, ведь они функционировали в закрытых структурах, ныне же, в структурах, открытых способы контроля становятся еще более виртуозными и трудно обнаруживаемыми, а инструментарий расширяется за счет возможностей контроля над информацией, столь важными в мире современных технологий.

²⁷ Там же, с.45

²⁸ Там же

²⁹ Цит по: Аласания К.Ю. Концепция политического пространства в теории власти М. Фуко // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. №4. с.143

В новой знаковой структуре былая «пирамида власти» не находит себе места; власть стирает собственные иерархические признаки, чтобы актуализировать их в необходимый момент и вновь скрыться быстрее, чем обнаружат ее влияние. Нашим возражением Делезу станет первая глава нашей работы: мы попытаемся обнаружить раскрытие замкнутых раковин абсолютистского пространства уже в конце XVIII века, а ответственным за «конверсию» не Наполеона³⁰, а Великую французскую революцию.

Среди многочисленной литературы на иностранных языках, которая посвящена осмыслению понимания власти у М. Фуко, отметим несколько работ, которые не только подробно разбирают его взгляды на нее, но и продолжают развитие его идей в подчас очень оригинальной манере. Так книга Магнуса Хорнквиста (Magnus Hornqvist) «Риск, власть и государство после Фуко», отмечая продуктивность идей Фуко в целом, считает фукольдинаскую исследовательскую традицию недостаточно проясненной в своих основаниях и предлагает считать важнейшим положением в концепции Фуко разделение власти на репрессивную и производительную. При этом предметом исследования автора становятся конкретные властные и общественные институты, в том числе и школа³¹, и шведская пограничная служба³² и многие другие кейсы. Обширный эмпирический материал, основанный на внимательном изучении многих современных институций, безусловно вызывает интерес, между тем эта работа может быть отнесена скорее к прикладным и каких-либо значимых теоретических выводов она не делает. Схожей исследовательской программы придерживается Дэвид Робертс в книге «Всемирное правительство и биополитика. Управление безопасностью человека³³», где в фокусе интереса оказываются такие международные финансовые институты как МВФ и ряд других.

³⁰ Делез Ж. Переговоры 1972-1990. СПб.: Наука, 2004. с.226

³¹ Hornqvist M. Risk, power and state after Foucault. Hoboken: Routledge Cavendish. 2010. P.91

³² Ibid, P.132

³³ Roberts D. Global governance and biopolitics. Regulating human security. – NY: Zed books, 2010. – 196 p.

Гораздо более фундаментальной работой является книга Томаса Катлоу (Thomas Catlaw) «Производство человека. Политика и администрирование в биополитическом государстве». Используя генеалогический метод и понимания суверенитета как отношения между включенным и исключенным из легитимного поля³⁴, Катлоу описывает «интеллектуальную историю» американской администрации как опирающуюся на чувство превосходства построение взаимоотношений между бюрократическим аппаратом и управляемыми «исключенными³⁵». В сборнике статей «Антропология современности. Фуко, управление и биополитика³⁶» предлагается опирающийся на исследования Фуко рассмотрение проблемы глобализации, формирования постколониального, постсоциалистического мира посредством сформированной французским философом сети понятий, которая открывает новые грани в описании современности.

Тему исключений, девиаций, ненормальности продолжает сборник статей, название которого можно перевести как «Фуко и государство исключенных». В контексте нашего интереса к проблеме пространства особое внимание обращает на себя статья Кэролин Андерсон «Реальное и идеальное пространство исключенных на американских стадионах и спортивных аренах», в которой показывается, что все те преобразования пространства, которые произошли в интересах инвалидов начиная с окончания I мировой войны и заканчивая современностью привели не только к повышению качества их жизни, но и к изоляции их в «пространствах беспомощности³⁷», то есть формированию новой стратегии исключения.

Немало вышло в последние годы и исследований, посвященных тому новому, что внес Фуко в понимание античности³⁸ и подробно

³⁴ Catlaw T. J. *Fabricating the people. Politics and Administration in the Biopolitical State*. – Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2007. P.17

³⁵ Ibid, p.128

³⁶ *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics* / Edited by Jonathan Xavier. – Oxford: Blackwell Publishing, 2005. – 280 p.

³⁷ *Foucault and the Government of Disability* / Edited by Shelley Tremain. – Michigan: The University of Michigan Press, 2008. P.253

³⁸ Detel W. *Foucault and classical antiquity. Power, Ethics and Knowledge*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005 – 275 p.

рассматривающих его поздние работы с решающими для них понятиями «заботы о себе» и «парресии», обращающиеся, в частности, к спорту³⁹, проблеме аскезы⁴⁰ как составляющей философского образа жизни и фукольдиданской трактовке учения Сократа⁴¹.

Если попытаться сформулировать те *топосы* (в риторическом смысле *общих мест*), которые характерны для тех работ, что обращаются к тематике власти у Фуко, то можно сформулировать следующие положения:

1. Власть не сосредоточена в чьих-то руках, она не принадлежит государству или каким-либо институтам, напротив власть оформляет и формирует все властные институты, проникая в их ткань, задавая вектор их развития, обеспечивая их функционирование и пронизывая все сферы общественных отношений.
2. Отсюда следует то, что власть не имеет того центра, из которого она бы исходила, власть дисперсно рассредоточена на всех уровнях общественного бытия.
3. Иерархия власти не представляет собой классической бинарной схемы подчинения; власть есть стратегия осуществления множества соревнующихся сил.
4. Власть задает свою меру истины и лжи, используя, воспроизводя, сталкивая дискурсы, задавая нормы и критерии познания.
5. Власть формирует субъекта как собственного проводника, как носителя заданных ей норм, как свой инструмент и, одновременно, объект воздействия.
6. Власть предполагает сопротивление себе самой, оформляясь через него и задавая его формы и методы.

³⁹ Markula P., Pringle R. Foucault, Sport and Exercise. Power Knowledge and Transforming the Self. – NY: Routledge, 2006. – 250 p.

⁴⁰ McGushin E. Foucault's askesis. An introduction to the Philosophical life. – Evanston: Northwestern University Press. – 349 p.

⁴¹ Nehamas A. The art of living. Socratic Reflections from Plato to Foucault. – LA: University of California press. – 283 p.

7. Посредством «заботы о себе» субъект может задавать новые формы отношений власти, выходя из заданных ею способов себе сопротивления, скрываясь от ее влияния.

То новое, что можем мы сказать сегодня о власти, обращаясь к Фуко, находится в области комбинаций, выходов за пределы и возвращения к этим топосам. Не столь давно вышедшие на русском языке один за другим курсы его лекций в Коллеж де Франс, позволяют совершать подобные комбинации, используя всю энциклопедичность знаний Фуко о практиках власти в Новое время, все его обобщения и наблюдения. Один из вариантов такой комбинации представляет эта работа и все ее недостатки связаны именно со сложностью освоения этого поистине необозримого интеллектуального наследия Мишеля Фуко.

Глава 1. Пространство и время: два возможных понимания власти

§ 1.1. Власть в аспекте времени и воли

Проблема определения и понимания власти и соотношения этого понятия с такими как «насилие», «доминирование», «подчинение», «сила», «влияние» является одной из ключевых в политической философии. На протяжении всей ее истории давались самые разные ответы на вопросы «что есть власть?», «где находятся границы власти?», «возможно ли уйти из-под влияния власти?». В ответах на эти вопросы проявлялись не только философские взгляды мыслителей, но и те исторические события, которые были и фоном, и побудительными мотивами начала размышления над этой проблемой.

Особый интерес к власти как чистому феномену проявился в XX веке. Именно в нем появилось подавляющее большинство конкурирующих теорий власти, среди которых особое положение занимает концепция М. Фуко. Кроме имеющих почтенную историю натуралистических подходов к власти (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Дж. Локк) прошлый век дал коммуникативный, бихевиористский, реляционистский и ряд других концепций власти. Рассмотрение всех их выходит за рамки целей нашей работы, поскольку нам необходимо определить, в первую очередь, специфику понимания власти именно у Фуко. Конечно, это невозможно сделать, если не сопоставить ее со всеми иными. Однако, задача решается гораздо проще, если мы выделим типическую характеристику современных концепций власти и будем считать ее той точкой отсчета, той мерой, которой измеряется их своеобразие. Такой мерой мы считаем замечания С.Льюкса о том, что все современные теории «власти приписывают ее (индивидуальным или коллективным) человеческим агентам» и, за исключением работ Т. Парсонса и Х. Арендт, все они считают

власть ограничивающей и подавляющей по формуле «А имеет власть над Б, когда А воздействует на Б против интересов Б⁴²».

Корень такого взгляда на власть, безусловно, скрыт глубоко в основаниях философии как таковой и поиск его не является нашей задачей. Однако же, мы считаем, что достаточным будет обращение к фигуре для философии определяющей, ставшей вершиной классической философии и давшего начало философии неклассической, а влияние несомненным. Речь, безусловно, идет о Гегеле, философия которого оказалась столь решающе важной для новоевропейского понимания власти. Если мы можем говорить, что вся современная философия во многом есть результат критики/согласия с всеобъемлющей «поэзией понятий» Гегеля, то начинать в вопросе о власти тоже следует с него.

Путь к пониманию власти в гегелевской системе лежит через понятие *воли*. При этом на каждом последующем шаге диалектического его раскрытия это понятие раскрывает все новые грани и аспекты. Так начало субъективной воли лежит глубоко в основаниях самого человеческого бытия, когда доминирует еще не оформленная, первичная и пульсирующая сущность «естественного организма». Постепенное ее разворачивание совпадает с установлением все большей власти над телом, над всеми чувственными аффектами и бессознательными устремлениями пока, наконец, «субъективная воля кладет у нас предел всем доводам, выставляемым размышлением, и определяет себя к действию⁴³». В самоопределении воли таится конечная суть бытия человека, в распространении ее влияния на «последнюю глубину духа⁴⁴». В конечном счете, воля находит саму себя и эта субъективно-зрелая воля создает мир свободы, воплощенный в праве и государстве⁴⁵. Именно здесь находится та позиция примирения между государством и обществом,

⁴² Цит. по: Deacon R. Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals. – Marquette: Marquette University Press. p. 116

⁴³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. стр. 58

⁴⁴ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т.2. Учение о человеке. М.: Русская книга, 2002. с. 50

⁴⁵ Там же, стр.54

которая не была найдена Ж.Ж. Руссо: для него всеобщая воля есть «коллективная воля отдельных граждан, а не... истинная всеобщая воля⁴⁶» и потому государство и властные отношения становятся лишь результатом общественного договора, что таит в себе опасность присвоения *целого частным*, как это произошло в период якобинской диктатуры.

Функционирование органически-цельного государства есть тем самым высшим воплощением множественности в единстве и единства во множественности. Но в этом единстве содержится отмеченный А.Магуном парадокс, заключающийся в том, что Единое собирает сообщество в целое, отделяет его от других политических организмов, ограничивается внутри него самого и отделяется от целого⁴⁷. Единственным разрешением данного противоречия является гегелевское определение единого как «границы самого себя», что и есть политическое, а политика (и, следовательно, власть) осуществляется в рамках и за пределами границ политических общностей.

Как указывает Г. Гегель в «Философии права» в равновесии между внутренней, гражданской властью и властью внешней, военной находится центр тяжести существования государства. Любое его нарушение (как, например, в случае господства солдатских императоров в Римской империи в 235 - 284 гг.) приводит к деградации государства. Двухтактная природа политического устройства есть «организация государства и процесс его органической жизни в *соотношении с самим собой*» и «*исключающее* единое, которое тем самым относится к *другим*, обращает, следовательно, свое различие во-вне и, согласие этому определению, полагает внутри самого себя свои пребывающие различия в их *идеальности*⁴⁸».

Последовательный правый гегельянец И.А. Ильин также раскрывает понятие «власть» через волю. С его точки зрения, власть осуществляется через юридически оформленное волевое воздействие национальной элиты на волю

⁴⁶ Левит К. От Гегеля к Ницше: революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: «Владимир Даль», 2002. С. 404

⁴⁷ Магун А.В. Единство и одиночество. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 157-158

⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 310

подчиненных, «причем подчиненные связываются не только *правотою и силою власти*, но и *собственным правосознанием*⁴⁹». Власть является функцией воли, ее устойчивость определяется силой воли, а властвование есть процесс излучения этой силы, координируемой с другими источниками властвования. Несмотря на множественность подобных источников, власть по своему существу едина и распределяется между различными органами и институтами⁵⁰.

Другой выдающийся мыслитель-гегельянец А. Кожев посвятил власти вышедшую лишь в 2004 году (спустя 36 лет после его смерти) книгу «Понятие власти». Кожев обращает внимание на тот факт, что ключевому для политической теории понятию уделено в ней столь мало места. Он выделяет четыре теории власти: теократическую; платоновскую, связывающую власть со Справедливостью; аристотелевскую, обосновывающую власть Мудростью; и, наконец, гегелевскую, сводящую власть к отношениям Раба и Господина⁵¹. С его точки зрения, лишь последняя философски разработана и заслуживает дальнейшего развития. Раскрытие же сущности власти возможно лишь через подъем до уровня метафизического ее рассмотрения в связи с объективностью существующего мира, вкупе с анализом феноменологическим и онтологическим.

Важнейшей характеристикой власти при феноменологическом ее рассмотрении становится ее активность, ее способность к оформлению и формированию, к акту воздействия⁵². В свою очередь, это означает возможность противодействия этому воздействию, которая в акте власти не реализуется, но обязательно наличествует. Тем самым становится понятным, что власть не имеет отношения к насилию, которое есть физическое принуждение, в отличие от власти, для употребления которой, парадоксальным образом, «следует ничего не делать⁵³». Это одностороннее

⁴⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т.4. М.: Русская книга, 1994. с.292

⁵⁰ Там же, с. 125

⁵¹ Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. с. 8

⁵² Там же, с.15

⁵³ Там же, с. 20

воздействие власти («излучение» в терминах И.А. Ильина) А. Кожев сопоставляет с *божественным*, понимаемым как одностороннее воздействие без возможной реакции со стороны того, на кого оно воздействует (здесь напрашивается сравнение с учением о божественных энергиях Г. Паламы). Отличие власти божественной от власти человеческой заключается во временности второй и вневременности первой⁵⁴.

Среди четырех идеальных, чистых типов власти (отца над сыном, Господина над Рабом, Вождя и Судьи), которые соотносятся с четырьмя теориями власти, Кожев, конечно же подробнее всего рассматривает власть Господина над Рабом. Эта власть подобна власти человека над животным, с той разницей, что Раб в принципе способен на реакцию против власти Господина, но знает, что это угрожает ему и его существованию и потому сдерживает ее. Между тем эта теория не объясняет власти Вождя, также, как и власти Судьи, поскольку власть Вождя (лидера) базируется на особых отношениях со временем, позволяющих ему *предвидеть* будущие события и тем самым устанавливая его превосходство над равными. Понятно, что такие отношения власти характерны для воинственных сообществ, где власть вручалась тому, кто обладал большей доблестью, смелостью, а главное *удачливостью*, как это происходило у скандинавов⁵⁵. Подобные властные отношения могут быть описаны аристотелевской теорией власти, как власть Судьи – платоновской, а отца-схоластической (теологической).

Правила комбинаторики позволяют установить, что четыре выделенных чистых типа власти в рамках феноменологического подхода могут быть скомбинированы в 64 различных типов власти⁵⁶. Представляется закономерным замечание П.А. Сапронова, о том, что в таком дискретном размещении идеальных типов власти теряется представление о ее единстве, а между типами будто исчезает всякий динамический взаимопереход и

⁵⁴ Здесь важно обратить внимание на то, что под вневременностью понимается вечность, а не нахождение за пределами времени, то есть наличие *процессуальности* в этом явлении.

⁵⁵ Гуревич А. Индивид и социум на средневековом западе. СПб.: ALEXANDRIA, 2009. с. 125

⁵⁶ Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С.48

остаются лишь «рядоположенные реальности»⁵⁷. Однако это критическое замечание, как и тезис И.А. Жиленкова о том, что «концепция Кожева может быть применена скорее к описанию «экстремальных» случаев возникновения и функционирования властных отношений (война)⁵⁸» на том основании, что она не учитывает «административную» составляющую властных отношений, не отменяет значимость и концептуальную глубину теории власти Кожева.

Особенный интерес в рамках проводимой в нашей работе линии мысли представляет тот фрагмент книги Кожева, где речь идет о «всеобщей воле». И, вновь, мы встречаем у него уже упомянутую выше мысль о том, что «всеобщая воля» не есть механистическая сумма частных волей, а попытка обнаружения ее в так называемой «власти большинства» есть просто ошибка, связанная с тем, что секуляризация общественной жизни на одном из этапов привела к смещению видения ее корня с божественного на коллективное (как вариант, народное, классовое или пролетарское). Несмотря на скрываемое в понятии «всеобщей воли» требовании тотальной и абсолютной власти она включает в себя лишь два элемента: власть Судьи и власть Отца⁵⁹. Для нашего анализа это имеет то значение, что здесь в этих двух типах власти, которые объединены в «всеобщей воле» важно сохраняюще-консервативное начало, момент сохранения цельности, устойчивости и гармонии (Справедливость), которые неизбежно отсылают к динамическому аспекту власти Вождя (прорицающего будущее) и перманентно разгорающейся-затухающей борьбы Раба и Господина. То есть **«Власть может «проявляться» ... только в Море с временной структурой»⁶⁰**. Власть существует в рамках триединого ритма прошлого-настоящего-будущего, в биении исторического пульса, и невозможна без него. При этом три такта этого ритма сам Кожев соотносит с тремя видами причинности Аристотеля: материальной, действующей и

⁵⁷ Сапронов П.А. Концепция власти у А. Кожева. Критический анализ // Вестник Русской Христианской Академии Т.12. №2, 2011. С. 288

⁵⁸ Жиленков И.А. «Понятие власти» Александра Кожева: антропологическая интерпретация феномена власти // Среднерусский вестник общественных наук. №2. 2013. с.23

⁵⁹ Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. с. 66

⁶⁰ Там же, с. 77

целевой соответственно⁶¹, тем самым еще раз акцентируя волевою, активную природу власти само существование которой представляет собой движение и, в конечном счете, сам исторический процесс, включающий в себя развитие всех выявленных типов власти, выраженный в разделении властей (которое, впрочем, есть предуведомление перед окончательным органическим объединением властей воедино⁶²).

Тема Воли, находящей себя в истории оказалась в центре нашего рассмотрения той концепции власти, которой мы противопоставляем фукольдланскую ее трактовку в стремлении понять, что же новое привнес М.Фуко в понимание власти, что позволяет говорить о ее новизне и о ее объяснительной силе. Нам необходимо сформировать наиболее точную оппозицию, которая разнесет по разные стороны «смысловые ядра» Для этого мы должны обратиться к той дилемме, которая возникает при обращении к теме соотношения воли и мышления.

Волящее эго говорит «нет» настоящему, требуя будущего, отдавая ему всяческое предпочтение и отвергая все компромиссы момента. В этом являет себя воля, в этом «нет» содержится вся история, все идеалы Просвещения. Бесконечное порождение отрицаний ведет человека и народы в будущее, и движение это неостановимо покуда есть отрицание. Такой «модерный» образ Гегеля рисует в последней своей книге «Жизнь ума» Ханна Арендт, в которой много места уделяет вопросу о соотношении мысли и воли. Образ это становится еще отчетливее, когда мы начинаем видеть в гегелевской философии истории первую попытку разглядеть в последовательности сменяющих друг друга исторических событий нечто большее, чем просто беспорядочное «мельтешение» фактов, но «источник истины⁶³». И наиболее полное выражение эта истина находит себя в революции, когда, по словам Гегеля «философия обретает свое место; это когда мышление предшествует

⁶¹ Там же, с. 88

⁶² Там же, с. 129

⁶³ Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. с. 273

реальности и формирует ее⁶⁴». Неизбежность осуществления истины в реальности заложена в свободе воли, в высшей целесообразности исторических деяний.

Но как тогда мы можем утверждать, что постигли истину, если история еще не завершена? Да, А. Кожев и его последователь Ф. Фукуяма предрекали близкий «конец истории», финал развития человеческого рода. Но ведь кроме финала *стратегического*, мы можем говорить о финалах *тактических*, промежуточных. Возможно объединение основанного на Воле представлении о времени как о бесконечного восходящей линии с античной концепцией кругового времени; результатом подобного сложения будет *спираль*, центробежной силой разбегания линий которой будет динамическая цепочка движения к синтезу через взаимоотрицание тезиса и антитезиса.

Славой Жижек приводит конкретный пример этого таящегося в последовательности сменяющих друг друга отрицаний существующего положения актуального политического момента как все более открытого столкновения волей. Диссидентская борьба внутри Словении с правящей партией сперва строилась вокруг критики конкретного воплощения идеалов самого режима, затем как требование формирования особого пространства автономного от сферы властвования партии и лишь на последнем этапе произошло совпадение «знания и истины», и оппозиция прямо заявила о собственных претензиях на политическую власть в стране⁶⁵.

Такое понимание политической борьбы и властных отношений настолько глубоко заложено в гегелевское мышление, что находит себя, в частности, в его эстетической теории. Так тесно связана драма и история, основанные на активности духа, который «не смеет пребывать в бездействии, ибо абстрактное, потенциальное бытие его не удовлетворяет, и он жаждет добиться бытия реального, «наличного», конкретного⁶⁶». Показывая

⁶⁴ Цит. по: там же, с. 274

⁶⁵ Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: ИД «Дело», 2014. с. 112-113

⁶⁶ Костелянец Б.О. Драма и действие. Лекции по теории драмы. М.: Совпадение, 2007. с. 93

многообразие страстей и волю, то сплетающихся воедино, то разрываемых противоречиями, но в итоге умиряемых высшей справедливостью, драма повторяет движение истории, являясь «монадой», слепком исторического действия. Если, в свою очередь, применить формалистский метод Х. Уайта к философии истории самого Гегеля, то окажется, что для его способа описания истории характерна сюжетная линия Трагедии, в которой нет места иллюзорному примирению сил, характерной для Сатиры как демократического жанра. Трагедия идет от первоначального агонального состояния к не менее конфликтному, единственное, что меняется-это «приращение сознания⁶⁷», этот плод, который в свою очередь прокладывает дорогу все новым и новым столкновениям.

Этот динамический принцип в понимании власти имеет длинную историю и, по нашему мнению, опирается на то, что мы называем «немецкой рациональностью». Под ней подразумевается особая философская традиция, характерная, в первую очередь для части немецкой философии, но не только, которая отдает приоритет воле, становлению и конфликтному началу бытия. Гегель был одним из тех, кто воспринял ее, хотя и преобразил, порой до неузнаваемости. Его панлогизм, который посягнул даже на иррациональное, в итоге вообрал и его в себя, что проявилось в неогегельянских концепциях А. Кожева, И.А. Ильина и учителя М. Фуко Ж. Ипполита, который проявлял нескрываемый интерес к психоанализу и теме безумия.

Первоначало «немецкой рациональности» мы видим уже в позднем средневековье, когда начинает оформляться та разница, которая проявится позже в разделении философии по национальным основаниям. Именно в XIII-XIV веках апофатическое богословие явственно проявляет себя впервые у Майстера Экхарта и сразу же приводит к значимым изменениям в восприятии не только бытия, но и роли человека в нем. Материальный мир перестал восприниматься как завеса, что скрывает Бога, а стал им самим (не в смысле

⁶⁷ Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.с. 28

пантеизма, разумеется). Еще важнее то, что восприятие божественного перестало быть статичным, Бог оказался началом динамическим. Для Экхарта «Божество как Единое есть трансцендентный... исток бытия, как явления и развертывания этой трансценденции, как постоянно изменяющейся множественности, которую фундирует и в которой являет себя становящийся Бог⁶⁸». Самораскрытие Бога происходит в человеке, если он сам устремлён к нему и начинается оно через чувственное восприятие.

В своей проповеди «О единстве вещей» Экхарт показывает это через простой пример: когда мы смотрим на дерево, глаз наш есть единое (отдельное), как и дерево, между тем в акте усматривания они словно становятся единым, хотя мы знаем об их раздельности⁶⁹. Здесь важен даже не столько сам принцип подобия, о котором позже скажет Гете («Глаз не видел бы Солнца, если бы он не был подобен Солнцу»), сколько динамичность происходящего перехода от Единого к множественному и обратно.

Динамичность эта сохранена и у Николая Кузанского. Естественное ее развитие приводит к знаменитому принципу *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей) и представлению о бесконечной потенции материи, связанной с тем же самым переходом от Единого к множественному. Обращаясь к Богу, Кузанский пишет об этой потенции так: «Ты, бесконечный бог-единый бог, в котором я вижу актуальное бытие всякой возможности быть: твое абсолютное бытие есть абсолютное *могу*...⁷⁰». Развертывание возможности непрерывно и беспредельно, а становление пронизывает каждый фрагмент мира, что проявляется в единстве бесконечно малого и бесконечно большого. Этот математический анализ задолго до математического анализа, безусловно был бы назван Шпенглером проявлением «фаустовской души⁷¹».

⁶⁸ Дорофеев Д. Ю. Майстер Экхарт в традиции немецкой спекулятивной философии // http://anthropology.rchgi.spb.ru/ekhart/ekhart_i1.htm (дата обращения 17.05.2015)

⁶⁹ Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Лениздат, 2013. Стр. 67

⁷⁰ Кузанский Н. Собрание сочинений в двух томах. Т.2. – М.: «Мысль», 1980. Стр. 66

⁷¹ По сути, он так и назван в первом томе «Заката Европы»

Еще один немецкий мистик, Яков Беме, продолжает линию «немецкой рациональности». В неподдающейся дискурсивному анализу его мысли тем не менее явственно узнаются принципы динамического самопонимания и раскрытия Бога из Бездны (Ungrund), безосновного начала, которое, между тем, есть все. Бог как Воля совершает выход за пределы самой себя и в этом находит возможность для самопостижения⁷². Отсюда следует, что «самое время и история есть внутреннее содержание божественной драмы в вечности⁷³». Тесная и неразделимая взаимосвязь Единого и множественного становится неразрывной связью сиюминутного и вечного, притом вечное узнается в сиюминутном и в этом есть уже предпосылка всего немецкого историзма.

Спустя несколько веков мы обнаруживаем схожие идеи у Иоганна Вольфганга фон Гете, при всем его нежелании обращаться к чистой метафизике. Его абсолютная приверженность реалистическому мирозерцанию останется не до конца понятой, если мы не учтем то, что выше написано об Экхарте. Когда в старости Гете писал, что «видеть, знать, предчувствовать (ahnen), верить, и, как бы ни назывались все эти щупальца (Fühlhörner), которыми человек осязает (tastet) вселенную, все это, в сущности, должно-таки совпадать⁷⁴», он вновь возвращался к экхартовскому положению о воплощенности Бога в чувственном. В одном же из своих стихотворений он вновь утверждает взаимосвязь единственного и множественного:

Ни одно живое не единица,
Оно всегда есть множество⁷⁵.

Единство это воплощено в представлении о существовании прафеномена, которому, в свою очередь, предшествуют цельности – гештальты (gestalt). Их схватывание возможно лишь при пристальном

⁷² Фокин И. Philosophus teutonicus. Яков Беме // Беме Я. О тройственной жизни человека. Уфа.: Изд-во «Арс», 2011. Стр. 38

⁷³ Бердяев Н. Дух и реальность // http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1937_034_06.html (дата обращения 17.05.2015)

⁷⁴ Канаев И. И. Гете как естествоиспытатель. Л.: Наука, 1970. Стр. 60

⁷⁵ Там же, с. 68

всматривании в мир, но и они являются лишь основой для формирования гештальта более высокого порядка – гештальта динамического, который формируется посредством использования «точной фантазии» (процесс этот именуется *bildungen*). Динамический гештальт вбирает в себя не только цельность, но и процесс становления реальности, тем самым отражая ее в наибольшей степени. И все же превзойти прафеномен в познавательной силе невозможно. Так в результате многолетних исследований прафеноменом цвета Гете стал считать столкновение света и тьмы. Высшим проявлением этой борьбы («аспе» феномена) является красный цвет «в котором борьба между светом и тьмой проявлена в максимальной степени⁷⁶».

Вся эта волевая динамика присуща большинству теорий власти, даже если они вовсе и не упоминают о воле, а ведут речь о «превосходстве», «коммуникации» или «асимметрии» отношений. Так Вебер во многом воспринял гегелевскую трактовку власти как волевого взаимодействия, «как возможность подчинения своей воли поведения других людей⁷⁷». Рядом с понятием «власть» и «влияние» находится «господство», которая определяется как «вероятность того, что определенной команде (или несколькими командами) подчинится данная группа лиц⁷⁸». Господство и власть четко не отделены друг от друга у М. Вебера, при этом их осуществление является привилегией особой элиты, пользующейся экстраординарными возможностями аппарата управления. То есть здесь мы в вновь встречаем уверенность в том, что история может стать объектом воздействия *сознательной воли*, одной из наиболее глубоких убеждений цивилизации «фаустовского духа», которая и определяет понимание власти.

Волевое воздействие подразумевает существование желаемого образа цели, который уже *есть* в сфере мышления, но которого пока еще *пока нет* в реальном косном мире материи. Все проекты государственного устройства,

⁷⁶ Anschauung, научный метод Гете: главная цель Urphanomen [электронный текст] // http://www.cognitivist.ru/er/kernel/anschauung_principle3.xml (дата обращения 17.05.2015)

⁷⁷ Макаренко В.П. Вера, власть и бюрократия: критика социологии М. Вебера. – Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 1988. с.143.

⁷⁸ Weber M. Economy and society. LA: University of California Press, 1978. p.212

как и все классическое историческое мышление на Западе, построено вокруг той каузальности, что существует между волевым порывом и его результатом. *Некто* (или нечто, если мы утверждаем существование факторов, оказывающих влияние на исторический процесс) желает что-либо и это находит свое воплощение в реальности, исторические события всегда есть результат разыгрываемого, развёртываемого во времени драматического представления.

§ 1.2. Революция: установление власти пространства

В предыдущем параграфе мы определили ту характерную черту, которая отличает большинство теорий власти, а именно их опора на динамическое, волевое понимание власти.

С нашей точки зрения, когда мы утверждаем, что М. Фуко изменяет наш взгляд на природу власти, то мы утверждаем и то, что он совершает в своих размышлениях о власти он совершает *переход от категорий времени и воли к категории пространства*. В самом по себе в этом утверждении есть много неясностей и бесконечных сложностей, поскольку сами по себе время и пространство есть тема философских споров и размышлений на протяжении тысячелетий и строить выводы на столь непрочной основе необыкновенно сложно, поскольку, отвечая на один вопрос мы ставим сразу же множество других. С другой стороны, в самой философии как «споре об основаниях» содержится не только возможность неопределённости, но и очевидностей, непосредственно доступных нашему взору. Потому оставляя за собой право на достаточно вольное использование вышеуказанных категорий, мы по своеобразному закону сохранения упорядоченности мышления не только задаем пространство умственной энтропии, но и увеличиваем порядок там, где его было до того меньше.

В самой по себе увязке Фуко с проблематикой пространства, как мы уже видели в обзоре литературы, нет ничего нового. Более того, еще в 1997 году С.А. Королев издал книгу «Бесконечное пространство. Гео- и социографические образы власти в России⁷⁹», где проанализировал ту роль, которую сыграли технологии власти в формировании географического пространства в России. Это исследование во много опирается именно на идеи М. Фуко и задает новые перспективы в исследовании специфики развития русского общества. Если же обратиться к литературе, которая так или иначе

⁷⁹ Королев С.А. Бесконечное пространство. Гео- и социографические образы власти в России. – М.:ИФРАН, 1997. – 234 с.

использует понятие пространства для осмысления социальной реальности, то столкнемся с целой плеядой ярких авторов: от Г. Зиммеля и К. Шмитта до Э. Гидденса и А. Лефевра. Вместе с тем, как показал в своей книге «Социология пространства⁸⁰» А. Филиппов, методологии исследования, способы понимания самого пространства, выводы, сделанные этими авторами столь различны и порой даже несопоставимы между собой, что встает вопрос о возможности сколько-нибудь универсального установления того, *что же мы имеем ввиду, когда говорим о пространстве* в контексте исследования власти или других проблем социальной и политической философии. Не менее сложен вопрос и о соотношении тех типологий пространств, что стали сегодня привычны: мы говорим о пространстве социальном, знаковом, публичном, политическом, географическом и так далее. Что же объединяет их? Только ли некая первоначальная интуиция, общая метафора «пространства» или что-то еще?

Мы можем быть уверены лишь в том, что для Фуко оно важно, а при интерпретациях его работ, разборе слой за слоем всех пластов его мысли именно мысль о пространстве оказывается глубже всего расположенной. Быть может даже именно оно и является тем флюидом, существование которого Фуко всячески отрицал, что опосредует и определяет всю его «метафизику» власти, если понимать под его «то, что после физики» матрицу мышления о микро- и макрофизике власти. Вероятно, именно потому к пониманию власти французским философом можно применить слова Э. Соуджея о понимании уже не власти, а пространства Лефевром, которое «одновременно объективно и субъективно, материально и метафорично, является средством и результатом социальной жизни⁸¹».

Поняв пространство, мы поймем и власть. Но и его мы не поймем, не понимая сути власти, и этот своеобразный герменевтический круг не может быть разорван. В конечном счете окончательная невозможность растворить,

⁸⁰ Филиппов А.Ф. Социология пространства. – СПб.: «Владимир Даль», 2008.

⁸¹ Цит. по: там же, с. 180

разделить, проанализировать разумом власть и пространство сближают их еще больше, оставляя нам единственную возможность обращаться к ним одинаково «отстранённо-научно» и «поэтически-метафорически⁸²». Все что нам остается - это раз за разом начинать наблюдение за теми загадочными причинно-следственными связями, что царят в мирах власти и пространства, в надежде уловить новые их закономерности. По нашему убеждению, именно этим и занимается в поздних своих работах, наполненных бесчисленными фактами и наблюдениями, постоянно возобновляющимися опытами осмысления только что обнаруженного, Мишель Фуко. Эта не та еще «окаменелая» логика, что правит там, где стерлась свежесть метафор и о которой говорит Ницше в «Об истине и лжи во внеэтичном смысле». Со времен Канта пространство ушло из поля зрения философии, чтобы вернуться неосмысленным и таинственным и тем таящим еще больше открытий и возможностей «неслыханных сопряжений понятий». Так интерпретаторам представляется, будто Фуко говорит о различных способах обработки пространства, о внешнеположенности власти пространству; по-нашему же мнению это просто вопрос о причинно-следственных связях: техники власти есть искажения, движения и перемены в структуре организации пространство, но в то же время мы понимаем, что это *само пространство*, спонтанность его развития, и мы говорим о работе над ним лишь для удобства восприятия

Чтобы понять, как преобразовывается в Новое время пространство и почему власть становится им, а оно – властью необходимо проследить за одной из линий развития мысли М. Фуко. Мы знаем, что Фуко отказывается от традиционного юридического подхода к власти, в котором власть есть взаимоотношение суверена и подданных, подчиняющихся его воле. Одна из основных интуиций Фуко состоит в том, что главным следствием Великой французской революции был распад той системы властных отношений в центре которой находилось «королевское тело», согласно схоластической

⁸² Там же

философии воплощавшее в себе Достоинство, которое было бессмертным. При этом согласно все тем же средневековым представлениям, Достоинством наделялась и искусственно созданное тело корпорации, притом «корпорации по наследованию», которая была множественностью «не разворчавшейся в некоем Пространстве, но задававшаяся исключительно Временем⁸³». В этом заданном времени динамическом единстве-множественности вновь угадывается «немецкая рациональность», которая была не чужда Э. Канторовичу хотя бы потому, что он входил в близкий круг С. Георге, модернистского поэта, известного своей приверженностью мистическим и ницшеанским идеям. И если основополагающая идея Канторовича о втором «теле короля», порожденном избытком власти и являющаяся статичной «тенью» перманентного становления политической реальности, может быть названа «макрофизикой» власти, то Фуко смещает наш интерес к ее микрофизике, от тела короля к «наименьшему телу осужденного⁸⁴», от максимума к минимуму.

Этот второй полюс власти является отражением первого, как мы покажем потом, его *инверсией*. На этом полюсе не власть суверена есть власть подлинная, но власть тех, кто оперирует практиками дисциплинарной власти, будь то психиатр, учитель или унтер-офицер. То есть итогом революции стало то, что власть перераспределилась, но не от короля к народу, а от «единственного центра к многочисленным центрам⁸⁵». Переход этот в политической мысли был начат еще в XVI веке, когда в литературе направленной против образа Государя Макиавелли, трансцендентного собственным владениям, появляется представление о имманентных, непосредственно «вживленных» в общественную жизнь практиках управления, схожих у педагогов, настоятелей монастырей и отцов семейства⁸⁶.

⁸³ Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. с. 508

⁸⁴ Фуко М. Надзирать и наказывать. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. с.38

⁸⁵ Мишель Д. Власть, управление, население: возможная археология социальной политики Мишеля Фуко // Журнал исследования социальной политики. 2003. Т. 1. № 1. С.93.

⁸⁶ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011. с. 141

Яркий образ этого перехода содержится в лекции Фуко от 14 ноября 1973 г, где он приводит отрывок из «Медико-философского трактата» Пинеля с описанием способа лечения короля Георга III, который страдал от психического недуга. Лечение его заключается в лишении всех внешних знаков власти, в замене их матрацами, которые словно бы «берут в скобки⁸⁷» все функции монарха, в подчеркнуто пренебрежительном и властном отношении к нему со стороны пажей. После великолепия дворца и атрибутов власти король оказывается включенным в анонимную, безжизненную, *дисциплинарную* власть, против которой он сам поднимает восстание, бросаясь нечистотами, которое подавляется холодным механизмом власти его слуг. Роли поменялись, но в этой перемене нет симметрии: великолепие монархической власти сменяется невзрачным отчужденным функционированием власти. Показательно, что болезнь Георга началась в 1789 г., словно бы став отзвуком революции американской и знаком начала революции французской.

Революция преобразила ландшафт власти; отныне необходимы иные инструменты для ее описания, но удивительная инерция мышления продолжала видеть отныне только отсутствующую «макрофизику» власти, сама находясь в плену ее «микрофизики». Если раньше персонифицированная власть была разворачивающимся во времени процессом властвования, от которой можно было скрыться в иных, не затрагиваемых ее силовыми линиями пространствах, будь то Швейцария для Вольтера или даже Венсеннская тюрьма для Мирабо, то теперь действует иная формула власти, и скрыться от нее невозможно. Эту формулу можно сформулировать так: власть не действует, власть просто *есть*.

И если это так, то становится понятнее направленность той методологии исследования власти, которую использует Фуко в поздних работах. Ее подчеркнутый «атеоретизм», который должен был быть скорее характерен для

⁸⁷ Фуко М. Психиатрическая власть. – СПб.: Наука, 2007. с. 36

раннего периода исследования отношений власти/знания, обусловлен именно невозможностью выделить в пространстве (хотя и в пространстве мысли) свободного от власти места, который мог бы стать отправной точкой для теоретизирования, для перехода от «ничто» власти к ее полноте. Потому целью М. Фуко не было создание теории власти, а изучение тех практик и процедур, что ее обуславливают и обеспечивают ее функционирование. По его словам, «я пытаюсь создавать теорию, исходя из совершенно конкретных эмпирических изысканий в таких-тех местах на том или ином весьма конкретном участке⁸⁸».

Отсюда же следует и второй методологический принцип: власть не основывается на самой себе, она не существует параллельно семейным или производственным отношениям и не является их причиной или следствием, она занимает эти позиции попеременно, потому можно рассматривать «властную механику в качестве единого, неразрывного целого⁸⁹». Особенностью целостности является невозможность ее аналитического рассмотрения, поскольку сама по себе целостность подразумевает невозможность ее рассечения в целях изучения, потому возможно исследование лишь конкретных состояний целого, их проявлений в заданных временных координатах или в данной сфере общественных отношений.

Ничто так явственно не указывает на формирование принципиально иного способа функционирования власти как изменение в системе, в способах наказания преступника. Кровавая сцена казни, с которой начинается «Надзирать и наказывать», театрализованная сцена разворачивающейся пытки, игры с болью, поставленной по канонам драматургии, где протагонист подвергается атакам антагонистических сил, но не сдается им, а резонерствующий священник не находит поводов упрекнуть героя представления в том, что он недостаточно стоек под ударами рока, все это

⁸⁸ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. ч.1. с. 283

⁸⁹ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011. с. 15

представление есть *последовательность* сменяющих друг друга картин, *монтаж* насилия и апофеоз власти суверена. Ее же сменяет совсем иная, *статичная* картина, пусть и заданная ритмом: это статьи из распорядка дня для пребывающих в Парижском доме для малолетних заключенных. Каждое их действие определено, задано и расположено в *пространстве* тюрьмы, а постоянное, изо дня в день, их повторение создает неподвижную механику подчинения, которая не имеет конца и начала, в которой невозможна *кульминация*, а только неослабевающий и постоянный напор надзора, наблюдения и управления.

В обоих этих случаях то, что становится объектом устремления власти есть тело, но во втором случае власть «захватывает наказуемое тело благодаря уже захваченному и получившему жесткую архитектурную форму пространству⁹⁰», то есть власть уже действительно не действует, а просто существует, поскольку некогда пределы ее расширились до той степени, после которой ее единство разбилось на тысячи фрагментов, несущих в себе самих достаточный заряд власти, чтобы ее функционирование уже более не требовало наличие центра, а было естественным процессом, где более всего важны «диспозиции власти, сети, токи, передатчики, опорные точки и разницы потенциалов⁹¹».

С некоторой долей осторожности мы можем увидеть статичную панораму становления власти даже в событиях самой Великой французской революции, которая обычно представляется как раз как все набирающая скорость последовательность волевых решений ее руководителей и эффектных жестов с ораторской трибуны. Между тем в ней же можно увидеть поразительную самопроизвольность процесса, где ни одна сторона не принимает решения, где все происходит само собой, а все петиции, лозунги и декларации являются результатом кулуарных решений небольших корпораций, состоящих из различного рода юристов, адвокатов и врачей

⁹⁰ Подорога В.А. Апология политического. М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2010. с. 71

⁹¹ Фуко М. Психиатрическая власть. СПб.: Наука, 2007. с. 29

(носителей дисциплинарного знания), притом структура их является подобием той рационализированной бюрократической системы, что существовала во Франции еще со времен Кольбера. Эта особенность была замечена уже ее современниками, и в частности страстным критиком революции (и, парадоксально, тайным сторонником) Жозефом де Местром, который писал, что «не люди управляют революцией, но революция пользуется ими⁹²».

Тщетно мы будем искать персонификацию этого агента, незримо устанавливающего новые порядки и перекраивающего все социальные отношения. Конечно, мы можем обнаружить непосредственную деятельность этих небольших групп, практически заговорщиков, которые всячески подтасовывают результаты волеизъявления народа и как заправские чиновники ориентируются только на интересы корпорации. По крайней мере такую картину представляет О. Кошен в статье «Предвыборная кампания 1789 года в Бургундии», в которой основой для актуализации подобного подозрительного «бюрократически-консервативного» мышления (в терминах К. Мангейма) является наблюдение, согласно которому «французы того времени словно подчиняются некоторой предустановленной гармонии, которая заставляет их совершать одни и те же поступки и произносить одни и те же речи везде и одновременно; и тот, кто знает дела и поступки таких-то буржуа из Дофинэ или Оверни, тот знает историю всех городов Франции в тот момент⁹³». Предметом подозрения является анонимность действующей силы, совершенно невыносимая для всякого, кто привык видеть историю как борьбу личностей, достаточно значимых, чтобы обладать Именем и оставить его потомкам; характерно замечание Ф. Арьеса, историка, придерживающегося консервативных взглядов, хотя и обращающегося к новейшим для его времени методам исторического исследования, что для него марксизм «обернулся механистической физикой, весьма далекой от Истории⁹⁴».

⁹² Цит. по: Берлин И. Философия свободы. М.: «Новое литературное обозрение», 2014. Стр. 269

⁹³ Кошен О. Малый народ и революции. М.: Айрис-пресс, 2004. с. 45

⁹⁴ Арьес Ф. Время истории. М.: ОГИ, 2011. с. 35

За этой «механистической физикой» до революции стояли не столько философы, сколько физиократы и экономисты. Как замечает А. Токвиль, прямое их влияние на революцию было меньшим, но только они представляли ее «истинный характер». Их сугубо рационалистическая мысль отвергала всякую возможность сохранения института из прошлого «только из-за того, что он усложняет или нарушает симметрию их планов⁹⁵». Столь же неприемлема для них и идея народного правления и представительства, в которой они тоже усматривают чуть ли не средневековых дух, и даже парламент для них неприемлем. Зато их воодушевляет наличие во Франции мощной административной структуры, с которой воплощение любых планов реформ намного проще, нежели в Англии⁹⁶. Когда же на сцену выступает еще и идея свободы, она приходит в противоречие с этими чисто административными методами и чаяниями. Свобода является преградой для свершаемой революции, и потому ей придется отступить под напором деятельности управленческих структур и принятых узким кругом решений, для чего и необходим будет Робеспьер.

Робеспьер, это воплощение бесстрастности и холодной неподвижности, сентиментальность которого скрыта под маской холодности Справедливости и Разума является подлинным воплощением революции, в отличие от обладающего взрывным характером и политическим реализмом (соглашение с королевской властью) Мирабо или темпераментного жизнелюбца Дантона. Он же стал главной ее жертвой, поскольку нарушил естественные законы оформления нового порядка, попытался внести Волю туда, где доминировать может только Пространство, его симметрия и однородность. При этом речь идет и о пространстве публичном, пространстве общения, обмена мнениями, принятия бесчисленных протестов, резолюций и постановлений. И пришедшие к власти Робеспьер и Сен-Жюст развернули борьбу против этих точек кристаллизации нового порядка, апеллируя к единству французского

⁹⁵ Токвиль де А. Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 128

⁹⁶ Там же. с. 130

народа и цельности его «общей воли», которое «никогда не могло быть собрано в каком-либо одном месте, ибо не было «помещения» способного «вместить всех»⁹⁷», тем самым положив конец как самой революции, так и в скором времени своей собственной власти⁹⁸.

Переход к политическому управлению был возможен через серию бунтов против идеи папской власти, «направленной скорее на множество, чем на территорию»⁹⁹, и революция во Франции была именно подобным бунтом, где основным проводником антиповыдорской политики были как раз-таки политические клубы¹⁰⁰. Показательна судьба института комиссаров и изменение их роли в ходе революции. После учреждения в 1793 г. Комитета общественного спасения власть комиссаров на местах и их зависимость от местных политических организация сходит на нет, теперь их главной задачей становится не формирование революционного ландшафта, а контроль, наблюдение ведение отчётности во имя установления «центра действия, правления и администрирования»¹⁰¹. То есть, исчезновение публичного пространства позволило занять ее место пространством управления, и такая трансформация не должна быть расценена как нечто совершенно неожиданное, если в рассмотренном М. Фуко трактате Ноде «Политические рассуждения о государственном перевороте» предлагается программа революции, *необходимой* государству для его целостности и силы, в условиях, когда законы и порядки теряют влияние. Эта своеобразная «революция сверху» есть ядро цельности в хаосе распада, она одна способна стянуть воедино потерявших опору индивидов после изживания старых порядков и создать порядок новый.

Государственный интерес не эквивалентен законности и легитимности, и потому во имя него можно выйти за пределы права, ввести, почти по К.

⁹⁷ Арендт Х. О революции. М.: Издательство «Европа», 2011. с.334

⁹⁸ Арендт отмечает, что схожие процессы продемонстрировала и революционная Россия в которой система советов, в конечном счете, была полностью подчинена партии. См. там же, с. 344

⁹⁹ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011. с. 187

¹⁰⁰ Там же, с. 303

¹⁰¹ Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. – СПб.: Наука, 2005. с. 185

Шмитту, «чрезвычайное положение», лишь бы сохранить государство. Столь же приемлемо применение насилия, один из способов применения которого приводил другой анализируемый Фуко автор - Хемниц, демонстрирует на примере подчинения Карлу Великому саксонцев. Карл поставил над саксонцами судей, которые были неизвестны саксонцам, которые судили, не разбирая дела и которые не вели судебного процесса¹⁰². Эта анонимность, неумолимость, безжалостность и вездесущность *невидимой, но все видящей* власти была воплощена непосредственно и в революции, когда скорые и беспощадные решения принимались подчас даже без соблюдения формально установленных судебных ритуалов.

Это декларирование опоры на насилие не является чем-то совершенно невозможным со времен Макиавелли, для которого примером служил не Карл Великий, а вся Античность целиком и который искал в насилии опору для нового, все более секуляризирующегося мира, в котором нет авторитета сопоставимого с божественным, но есть надежда «обнаружить в каком-либо человеке качества, хотя бы отдаленно напоминающие те, которые считаются божественными¹⁰³». Для нас же скорее представляет интерес третье понятие, имеющее отношение к «государственному перевороту». Эта его театральность, показательная экспрессивность и выразительность действий суверена, который являет свою власть в манере противоположной королевским церемониям, то есть не столько степенно и торжественно, сколько необратимо *разрушительно* и внезапно, в манере являющегося посреди представления *Deus ex machina*, перечеркивающего планы заговорщиков и являющегося силой *над законом*. Характерно то, что революция затронула и преобразовала классический театр «организованный вокруг государственного переворота¹⁰⁴» в манере не только романтической, но и реалистической, тем самым явив новый облик власти. Так знаменитый Тальма,

¹⁰² Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011.с. 345

¹⁰³ Арендт Х. О революции. М.: Издательство «Европа», 2011. с. 46

¹⁰⁴ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011.с 347

которому, как сообщает «Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона», еще до революции одна из актрис заявила: «да вы совсем статуя!¹⁰⁵», давал уроки Наполеону, который копировал его сдержанные, но исполненные силы позы, а в своей книге «Размышления об искусстве актера» не раз подчеркивал необходимость естественности представления на сцене облеченного властью человека, поскольку Революция дала замечательные образцы «неискушенного красноречия¹⁰⁶».

Театральность Великой революции не лежит в сфере нашего интереса, зато особый интерес представляет то, как через зрелищность революционных праздников прокладывает себе дорогу новое понимание пространства, и как его власть становится все более явной. До того сдерживаемая в королевских резиденциях, дворцах вельмож и в сводах церквей власть выходит на простор народного ликования и становится *принадлежностью каждого*, столь же естественной как воздух: «решетки сокрушены, рвы преодолены, можно свободно прогуливаться там, куда раньше было запрещено входить¹⁰⁷» - так описывает это новое ощущение Мона Озуф в исследовании «Революционный праздник: 1789-1799». XVIII век считал, что счастье народа определяется пространственным фактором и проекты реформ редко обходятся без предложений по реформированию пространственной организации городов, провинций и общественных зданий. Вера во влияние пространства порой доходит до того, что звучат предложения по установке гражданского алтаря неподалеку от зала заседаний, что должно предотвратить неверные шаги законодателя¹⁰⁸. Революционное преобразование пространства затрагивает даже самые незначительные знаки его разметки: изменение номеров домов, переименование улиц и площадей, смена символов и эмблем на городских улицах. Эти меры, знакомые и нам по опыту смены названий географических объектов в прошлом веке, однако же не имеет значения только

¹⁰⁵ Тальма, Франсуа-Жозеф [электронный ресурс] // URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Тальма,_Франсуа-Жозеф (дата обращения 04.05.2016)

¹⁰⁶ Talma F. Reflexions on the actor's art. Michigan: Michigan university press, 1914. p. 17

¹⁰⁷ Озуф М. Революционный праздник: 1789 – 1799. М.: Языки славянской культуры, 2003. с.175

¹⁰⁸ Там же

лишь *напоминания* о начале обновленного времени, о рождении новой эпохи, скорее речь идет об *остановке* самого этого времени, в осуществлении новой диспозиции пространства, где по «законам утопического города исчезает сам дух борьбы¹⁰⁹», а значит и та тревожность, которая присуща влиянию гегелевского Времени на наши чувства.

Революционные идеи должны быть воплощены в новом пейзаже, в ландшафте которого будет разворачиваться свободное существование народа, обретшего сознание собственной силы. Для этого, прямо-таки в соответствии с Изобретением и Расположением, определёнными классицистским теоретиком искусством Андре Фелибьеном главными элементами живописной композиции, необходимо творчески оформить пространство, в котором «расположение трансформирует множество в единство¹¹⁰». Способ идеального воплощения этого пространства было предметом постоянного поиска устроителей революционных празднеств. Первым и главным требованием к нему была безграничность возможности расширения и вмещения все больших масс народа, который должен был прибывать и прибывать, под воздействием революционного воодушевления, сливаясь со всех сторон в единый поток, ничем не ограниченный, во всем единый и недифференцированный. Очевидна противопоставленность этих процессов церемониальным выездам короля, где всякое место ранжировано по значимости и роли, как и очевидна метафорическая значимость этого людского потока для революции в принципе, что проявилось, к примеру, в знаковой сцене фильма Пудовкина «Мать», в котором кипящая гневом революционная толпа монтажно представлена на экране в сопоставлении с бурным ледоходом на реке.

Разомкнутый простор не только противопоставляется закрытому пространству, в котором аристократия отграничивает себя от третьего

¹⁰⁹ Там же, с. 176

¹¹⁰ Ямпольский М.Б. Пространственная история. Три текста об истории. СПб.: Книжные мастерские, 2013. с.174

сословия, открытое пространство предоставляет возможность *наблюдения* за политической благонадежностью, а замкнутое пространство становится *контрреволюционным*¹¹¹. Потому неувидительна одна из многочисленных деклараций второго года революции, которая утверждает, что достигший власти народ «не может быть заперт в обнесенном стенами, имеющем крышу помещении; он один является средоточием и главным украшением любого пространства¹¹²». Для проявлений народного гнева и народной любви не может быть более ограничений, столь тщательно устанавливаемых феодалами в создаваемой ими причудливой разметке их *картографии власти*, символом которой со времен расцвета Средневековья была башня-донжон. Вся система укреплений должна была предотвратить возможность предательства, которая была главной угрозой безопасности феодала и потому столь понятна похвала из уст биографа епископа, жившего в XIII веке, Гуго д'Оскера, который отмечает то, что «доступ к сеньору и проход как в верхнюю часть крепости, так и во дворец был ограничен теми, кому в период опасности позволялось жить в этих помещениях, теми, кто не вызывал подозрений, в чьей преданности не сомневались¹¹³». Для революционного праздника пространство должно быть очищено от всех следов бывшего «рабства», тем самым установлена его целостность, его непричастность к прошлому, всякий намек на которое должно изгоняться.

Всем требованиям, предъявляемым к новому революционному пространству, то есть обозримости, равенству и симметричности положения, возможности объединения и братского единения удовлетворяет, в первую очередь, амфитеатр. Еще одной особенностью, говорящей в его пользу, является его форма – то есть окружность, «эмблема единодушия нации¹¹⁴». Дерево свободы вырастает среди концентрических кругов установленного равенства, а парламентаризм ставит своей целью изгнание и уничтожение

¹¹¹ Озуф М. Революционный праздник: 1789 – 1799. М.: Языки славянской культуры, 2003. с. 177

¹¹² Цит. по: там же, с. 179

¹¹³ Цит. по: История частной жизни / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т.2: Европа от феодализма до Ренессанса. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. С 502-503

¹¹⁴ Озуф М. Революционный праздник: 1789 – 1799. М.: Языки славянской культуры, 2003. с 183

гетерогенного¹¹⁵, как источник всякой возможности для репрессий со стороны суверена, практика противостояния которому была выработана на протяжении второй половины XVII века янсенистами, которые постоянными апелляциями и активным влиянием на общественное мнение (чему немало содействовал своими полемическими работами Б. Паскаль) сумели добиться немалых успехов и стали образцом для всякого будущего противостояния монархии¹¹⁶.

Именно поэтому после 1789 года театральный амфитеатр становится основной моделью для парламента не только Франции, но и в большинстве западных демократий¹¹⁷. Эта новаторская форма, которая появилась в противовес присущему английскому и голландскому парламенту разведению фракций словно бы по разную сторону барьера, что подчеркивало агональную, конфликтную природу дебатов между противостоящими друг другу лицом к лицу партий, определила новый характер единства французского общества, в котором левые и правые смыкаются в круговой симметрии. Создается впечатление, что не взгляды определяют занятие депутатами мест по левую или правую сторону от президиума, а *сама цельность революционного пространства задает необходимое ей соотношение революционных и консервативных импульсов*, размещая их в необходимых точках пространства, необходимых для ре-волюции (как известно. изначально имеющей значение вращения, во-звращения, по-вторения).

И все же нет способа лучше отразить обозримость и равенство нового пространства власти, чем обратить внимание на событие, которое вызывало наибольший отклик участников празднеств – это запуск аэростата. Все взоры устремлены к нему, образуя геометрическую правильную картину, а сам аэронавт может ощутить тот новый всеобъемлющий взгляд, которым теперь обладать будет власть, уже не наместника Бога на Земле, а обретающего сакральный статус народа, отныне обладающего божественным всеведением.

¹¹⁵ Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. с. 101

¹¹⁶ Малиа М. Локомотивы истории: Революция и становление современного мира. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. с.224-225

¹¹⁷ Манов Ф. В тени королей. Политическая анатомия демократического представительства. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. С.19

Постоянно возобновляющиеся попытки воплотить, наконец, Историю в Пространстве и тем самым остановить и завершить затейливый ход революции приводят к появлению все новых и новых проектов организации праздничных собраний. Так гражданин Жанс предлагает организовать праздник в честь Марата, расставив по пути следующей «ровно и скорее медленно, чем торопливо¹¹⁸» процессии серии живых картин, представляющих жизнь героя революции. Очевидная мифологизация его жизненного пути призвана превратить историческую последовательность событий его жизни в последовательность сменяющих друг друга в пространстве образов и, несмотря на всю критику, которой удостоивается этот проект Моной Озуф, необходимо признать, что столь явственное превращение времени в пространство можно признать удачным. Пространство оказывается функцией времени, пусть и не удастся уйти от его линейности и можно предположить, что гораздо интереснее был бы вариант, где живые картины были бы разбросаны по всему праздничному пространству, как это делается на современных митингах¹¹⁹.

Революция, очевидно, не подчинила полностью время революционному пространству: Наполеон занял сорок комнат дворца в Фонтенбло, к которому был прекращен свободный доступ, а маркиз де Сад оказался в Шарантоне, где стал режиссером спектаклей, которые ставили душевнобольные. В последнем факте можно усмотреть указание на то, что результаты революции проявились неожиданным образом и послужили дальнейшему развитию дисциплинарных практик. Так в 1860-е годы лечебница для душевнобольных Эскироля лечила своей архитектурой, своим Расположением элементов в пространстве и как в революционном празднике, где Свобода и Разум были *естественным следствием* его (пространства) организации, так и в этой больнице «дискурс

¹¹⁸ Озуф М. Революционный праздник: 1789 – 1799. М.: Языки славянской культуры, 2003. с. 215

¹¹⁹ Так же можно предположить, что сегодняшние, подчас театрализованные митинги, где зрелище разворачивается для каждого из его участников *со всех сторон*, а не на трибуне или сцене, служит тем же целям, что и революционный праздник.

истины, обнаружение истины как психиатрической операции суть в конечном счете лишь следствия этой пространственной диспозиции¹²⁰».

Постоянная возможность наблюдения больного со стороны персонала больницы помогает ему диссоциировать собственную личность, уловить момент недоверия к его личности и тем самым обрести возможность критически отнестись к своему состоянию. Это революционная техника *подозрения*, которая на самом пике революции проявлялась в постоянной бдительности и поиске заговоров, поскольку «народ получает уверенность в себе только поскольку он *себя* видит, не теряет себя из виду, подстерегая знаки измены¹²¹». Эту же технику наблюдения Фуко находит в архитектуре этой больницы, где наличествует все признаки бентамовского паноптикума, хотя круговому способу обозрения в нем предпочтена система павильонов¹²². Можно предположить, что подобная архитектура есть *способ сложения, свертывания, организации в конкретных строительных формах* того идеального утопического пространства, к которому стремилась революция в своих утопических проектах и реальных попытках их реализации.

Эта революция пространства может быть прослежена не только и не столько в утопических проектах его преобразования, в *экстремумах* планов производства пространства, сколько в вполне устоявшейся архитектурной практике XVIII века. Как выразительно замечает в начале своей работы «Утрата середины» выдающийся историк искусства Х. Зедльмайр «за несколько лет и даже десятилетий накануне 1789 года в Европе разразилась внутренняя революция невообразимого масштаба: события, обобщенно называемые «Французской революцией», суть лишь видимый и частный процесс в пределах этой чудовищной внутренней катастрофы¹²³». Симптомами этой катастрофы стали те новые задачи, что с середины XVIII ставит перед собой пространственное воображение архитектора: это уже более

¹²⁰ Фуко М. Психиатрическая власть. СПб.: Наука, 2007. С. 124

¹²¹ Лефор К. Политические очерки (XIX – XX века). М.: РОССПЭН, 2000.с.142

¹²² Там же, с.125

¹²³ Зедльмайр Х. Утрата середины. М.: Прогресс-традиция; Издательский дом «Территория будущего», 2008. с. 31

не дворец-замок и не церковь, а «ландшафтный парк, архитектурный памятник, музей, театр, выставка, фабрика¹²⁴». Значимость этих объектов обусловлена не только заключенной в них дисциплинарной возможности осмотра, демократической способности обозрения, открытости коммуникации (достаточно вспомнить ту роль, которую играл театр для буржуазного общества постреволюционной Франции), но и их «стилеобразующая сила», способная организовать новую «середину-среду», заместив прежний сакральный порядок пространства¹²⁵.

И если с 1760-х по 1830-е годы пространством уединения становятся организованные под воздействием руссоистского духа почти религиозного преклонения перед природой парки, то воплощением нового духа массовости заняты с 1780-х годов проектировщики архитектурных памятников. И если первые воплощают идею легкости и безмятежности, то вторым «соответствует застывшая поглощенность сверхчеловеческим величием¹²⁶». Монументальность этих проектов подавляет все человеческие чувства, словно бы пытаясь остановить сам их ход, и подчас им это удается, особенно в многочисленных проектах тюрем того времени с характеризующей их «пугающей атмосферой вневременности¹²⁷». Порядок новой организации пронизывает всю общественную жизнь, оставляя отпечаток неподвижности даже на революционных толпах, которые безжизненно застывают вокруг укоренённых в пространство кубов – алтарей революции, вокруг которых располагаются неподвижные толпы и «именно в режиссуре этих государственных действий подчинение человека толпе становится непосредственно доступным взору¹²⁸».

Революционное пространство сходится в концентрированные, простые, обозримые и подавляющие формы, будь то пирамида, колонна или шар, самым удивительным примером планирования использования которого является

¹²⁴ Там же, с. 37

¹²⁵ Там же, с. 38

¹²⁶ Там же, с. 47

¹²⁷ Там же, с. 48

¹²⁸ Там же

проект Клода-Николы Леду, согласно которому городской колумбарий должен представлять собой шар диаметром в 80 метров, врытый в землю, испещрённый ходами и потоками света, идущими откуда-то сверху – символами вневременности. Как указывает В. Биbihин «революция и войны помешали осуществлению большинства этих проектов¹²⁹», но, учитывая все вышесказанное, мы скорее имеем дело с воплощением всех этих принципов в событиях Великой революции *еще более полным и значительным*, чем это могла представить самая смелая фантазия архитекторов.

Все это дирижирование массами в обновленном пространстве между тем не решает проблему устойчивости всей политической системы в целом. Пусть есть народные трибуны и громогласные ораторы, которые могут приводить на время неустойчивую архитектуру пространства с новой разметкой политических предпочтений; но и те, и другие неспособны к установлению желаемого утопического вневременного и вечного порядка. С самого начала революции внутри нее, кроме раскручивающегося со все большей скоростью маховика репрессий, призванных избавиться от всех «неоднородностей» в формируемой и формирующейся общности, формируется статичное начало, новое политическое тело, рассеянное по всей территории принадлежащей национальному государству в виде парламента, тюрем, казарм, больниц; и это начало есть подлинный итог революции, чье существование и вызывает обнаруженную А. Магуном «отрицательность¹³⁰» революции, разлитие меланхолии в низинах постреволюционного пейзажа, нашедшее воплощение в тех самых сумрачных парках в которых атомизированный индивид мог скрыться¹³¹ от контроля «народа-суверена».

Все устремления постреволюционной политики устремлены к тому чтобы найти и закрепить центр устойчивости оформленного революцией

¹²⁹ Биbihин В.В. Новый ренессанс. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. с. 60

¹³⁰ Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.

¹³¹ Этот мотив ухода, «скрывания» и поиска ландшафта для него крайне значим в мышлении XX века, достаточно вспомнить «Проселок» М. Хайдеггера и даже «Зрелые годы короля Генриха IV» Г. Манна, в котором уже достаточно прагматичный, но еще недостаточно циничный для Нового времени Генрих Наваррский проводит лучшие часы жизни в садах и парках, скрытый от чужих глаз

нового пространства, создать систему сдержек и противовесов, подчинив этой новой физике равновесий (если угодно, «микрофизике») политическое пространство, обширный каталог вариантов устройства которого дает нам М. Фуко в поздних своих работах. Поиск этой опоры был связан, в том числе, с техниками производства субъективности: от революционного «санкюлота» до ставшего главной надеждой современных политтехнологов «медианного избирателя». При этом задачей «консерваторов» и «реалистов» всегда было утверждение о «уже свершившемся» достижении «островов утопии», когда главной целью становятся уже незначительные правки в устройство революционного порядка власти пространства, всемерная содействие осуществляющейся «здесь и сейчас» посредством ставшим его *проекцией* бюрократии, тогда как критика слева не обнаруживала в актуальном состоянии требуемого и желала новых преобразований.

Заданная самим же порядком пространства близость двух этих устремлений однако же сохраняла неустойчивость политического процесса вплоть до конца XX века, когда неразделимое их единство воплотилось, наконец, в пространстве устойчивом и статичном, а единственным предметом заботы стал *поиск различий* меж политическими силами, которое позволило бы развернуть новый раунд «борьбы без борьбы» и хоть немного усомниться в эффективности управленческих стратегий национальной и всеевропейской бюрократии. Будь система замкнута, на этом бы вся динамика ее и изошла в никуда, но сегодня мы видим, как внешние факторы (массовая миграция, терроризм) вновь нарушают ее устойчивость.

Неодолимая власть пространства желает вызвать себе сопротивление, сразу же располагая все *локусы сопротивления* на полагающиеся им места, используя их для нарастания степени собственной упорядоченности и потому неудивителен совет М. Фуко «никогда не занимайтесь политикой¹³²» (разумеется, речь идет лишь о той политике, что задана *этим*

¹³² Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011. с. 17

пространством). Тем самым цель утопического и революционного пространства достигнута: его нейтральность несомненна и никакие слова более не опасны; что именно это является целью утопий показал французский лингвист Жюльен Греймас, с точки зрения которого она производит дискурсы нейтральные (и нейтрализующие, добавим мы): «ни да, ни нет, не правда и не ложь... скорее нейтральный промежуток между правдой и ложью¹³³». Центр был найден, и это не был центр, соединяющий «богатство и благородство» как того желал Томас Мор¹³⁴.

XVIII век, когда «в равенство безумия проникает различие¹³⁵», все более острое, дифференцирующее различие посредством наблюдения сопровождается установлением равенства неизбежности нахождения под самим «оком власти». Закрытое пространство церкви, где процедура исповеди была всем обозримой, но оставалась тайной исповедующего и исповедуемого¹³⁶, в результате *инверсии* преобразилось в открытое пространство наблюдения, практик управления, работы с территорией и населением, главной задачей которых была *нормализация*. Если для человека средневековья весь мир был иерархией смыслов, восходящих к Богу и им самим единственным и бывший обозримым, а все предметы знаками его величия и человек мыслил «постоянно переливая это ощущение божественного величия и ощущения вечности¹³⁷», то XVIII век на место единого божественного взора поставил тысячи земных, отдав величие и вечность на откуп новому пространству, которое взамен принесло безопасность и устойчивость.

Юридической ширмой, скрывающей и легитимизирующей этот новый порядок, послужили теории суверенитета, которые сперва служили борьбе

¹³³ Цит. по: Wegner P. Imaginary Communities. Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity. LA: University of California press, 2002.p.35

¹³⁴ The languages of political theory in early-modern Europe / Edited by A.Pagden. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p.145

¹³⁵ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010. с. 455

¹³⁶ Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.с.36

¹³⁷ Хейзинга Х. Осень средневековья. М.: Наука, 1988. с. 226

против власти короля, а затем стали частью механизма дисциплинарного подчинения. С точки зрения Фуко, между двумя этими областями нет гомогенности, напротив, сеть дисциплинарных практик «ни в коем случае не может быть обоснована с помощью права, последнее, однако, является его необходимым сопровождением¹³⁸». Теории суверенитета задают «кругообразные» траектории движения: от субъекта к субъекту, от одной ветви власти к другой, от законности к закону¹³⁹, при этом закрывая от взора наблюдателя все первичные отношения господства, все механизмы конституирования субъекта. Фуко предлагает разорвать замкнутость троичного кружения между законом, единством и субъектом, пролеживая конкретные стратегии действующих в политическом поле сил. Адекватность этой исследовательской стратегии для понимания современности можно проследить вновь обращаясь к «политической теологии», в которой этот процесс можно сопоставить с значимым и параллельным переходом в XIX веке представления о едином и трансцендентном божестве в идеи об имманентности божественного и тождестве суверенитета и государства, управляющих и управляемых¹⁴⁰.

Столь же значима для века Революции и изменения представления о мире: более он не является воплощением Идей, он становится *пространством репрезентаций* и даже при медицинском осмотре важно не внутренне строение органа, а его тканевая оболочка¹⁴¹. Здесь же корень парламентской практики «сближения взглядов» в результате представления единой воли народа, когда процедура выборов представляет собой учет «лежащих на поверхности» его интересов. Былое дистанцирование монарха от подданных, со всем сложнейшим символическим порядком церемоний и иерархией «чинов», зависящих от степени близости к королю, сменяется «выставленным на всеобщее обозрение» единством власти и народа. Так на изображении

¹³⁸ Фуко М. Нужно защищать общество. СПб.: Наука, 2005. с. 56.

¹³⁹ Там же, с.61

¹⁴⁰ Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. с.45

¹⁴¹ Ямпольский М. Физиология символического. Книга I. Возвращение Левиафана. М.: Новое литературное обозрение, 2004. с. 83

демократического собрания в швейцарском Аппенцелле XVIII века, тесно стоящие треугольником граждане смыкаются в вершине, тесня трех председателей собрания, и в тоже время включая их в свое политическое тело¹⁴².

Как только Абсолют перестает быть центром активности, что было характерно для средневекового мирозерцания, человек слагается вычитанием из бытия протяженного (*res extensa*), оставаясь мыслящим¹⁴³ (*res cogitans*), а активность становится свойством трансцендентального субъектом, способного к обозрению самого себя (декартовский *метод*), и только его. Вместе с тем, Декарт преобразует геометрию из науки о плоскостях и линиях на ней в аналитическую геометрию, где пространство становится в прямом и переносном смысле *функцией*, которая в ответ на всякий заданный ей аргумент возвращает конкретное значение; отныне само время вторгается в геометрию, делая пространство механистическим, статичным, и в то же время перманентно *функционирующими*, всякий момент готовым к *реакции*. Как политическое следствие, как результат перестройки всех социальных отношений, происходит рассеивание политического тела короля, которое сопровождалось появлением новой стратегии власти, которая дисперсно размещена повсеместно и которое оформляется в новом пространстве.

Постреволюционное пространство, это *бессознательное власти*, становится основой, опорой постреволюционного и постсекулярного мира. Как того и желали сторонники реформ, власть более не осуществляется волей монарха, во все вмешивающегося и обладающего абсолютной властью. Ранее суверен преобразовывал пространство, теперь же пространство **преобразовывало само**, словно бы реализуя даосский принцип о лучшем правителе, существование которого невозможно обнаружить и чья

¹⁴² Манов Ф. В тени королей. Политическая анатомия демократического представительства. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. с.46

¹⁴³ Лосев А.Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997. с.739

эффективность заложена в принципе «не-деяния» как не дискретного волевого воздействия, а непрерывного и постоянного влияния.

В завершении этой главы, мы бы хотели обратиться к одному из наиболее значимых образов в истории политической философии, который с нашей точки зрения символизирует то революционное преобразование, которое произошло в Новое время в Европе. Речь идет о том изображении, что фигурирует на издании 1651 года «Левиафана» Т. Гоббса, образе завораживающем и демонстрирующем всю магическую таинственность власти.



Рис.1. Фронтиспис «Левиафана» Гоббса, издание 1651 года

Образный ряд периферии этого изображения достаточно прозрачен: меч символизирует власть светскую, а жезл – церковную. Зеркально относительно горизонтальной оси симметрии расположены, соответственно, военная крепость и церковь. Эта симметрия периферии указывает на симметрию

центральных элементов: «искусственного человека», собранного из тысяч людей и *геометрически правильного* города снизу.

Левиафан состоит из многих тел, но и сам есть тело. То есть в нем реализован принцип подобия, который характерен для фрактальных структур. Фрактал, как известно, это «объект, содержащий повторяющийся мотив в любом, сколь угодно малом масштабе¹⁴⁴». Фрактальными являются облака, горы, береговые линии и даже колебания цен на бирже, как это обнаружил «изобретатель» фракталов Б. Мандельброт. Некий принцип, какое-то объединяющее начало вместе совместило тела воедино, формируя новое политическое тело суверена-народа. Характер этой репрезентации был уловлен все тем же Декартом, когда он пишет о «предоставленности представленного внутри представляющего себя представления¹⁴⁵» и графически это изображает в «Началах философии» в виде *вихря вложенного в вихрь*. Принцип же этот известен, по крайней мере для Т. Гоббса им является *страх*, ужас перед естественным состоянием, который сводит людей воедино в некую упорядоченность имя которой *полиция*, о которой Фуко говорил, что она, начиная с XVII века представляет собой «совокупность средств, которыми можно способствовать росту сил государства, поддерживая строй этого государства¹⁴⁶. С этого времени суверен не является защитником «мира и спокойствия исходящего от Бога, он является творцом земного – и никакого иного мира и спокойствия¹⁴⁷». Подобие рождается единым порождающим принципом, который является гештальтом¹⁴⁸ (образом, фигурой). Его действие мы видим и в являющейся отражением Левиафана плане городской застройки – мы видим единый гештальт *безопасности и контроля*.

Фрактализация власти объясняет ту сторону метода мысли Фуко, которая часто становилась объектом критики: его обращение в лекциях к проектам желаемого развития, к теоретическим построениям, а не практикам

¹⁴⁴ Деменок С.Л. Фрактал: между мифом и ремеслом. СПб.: академия исследования культуры, 2011., с.10

¹⁴⁵ Там же, с.110

¹⁴⁶ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011. с.407

¹⁴⁷ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: «Владимир Даль», 2006. с. 145

¹⁴⁸ С немалой долей условности гештальт можно сопоставить с *эпистемой* Фуко.

их реализации оправдано тем, что именно в них находится та формообразующая формула властных отношений, что является определяющей для данного исторического периода. Кроме того, благодаря фракталам, мы можем по-иному взглянуть на проблему соотношения пространства и времени, возможно, что время содержится в пространстве и есть действие, разворачивание фрактальной структуры, что возвращает нас к той старой концепции времени, в которой оно *все уже сбылось*, мы же наблюдаем лишь единый фрагмент уже существующего пространства.

Эта же парадигма позволяет нам и по-другому взглянуть на ту эксклюзивную роль, которую для нас играет пространство и способы работы с ним для понимания тех или иных способов властных отношений: единый порождающий принцип оставляет след повсюду, но нет следа надежнее и яснее, чем след, оставленный в пространстве в виде строений, планов городов и тюрем (одного из наиболее *чистых* случаев его реализации). Здесь же объяснение приведенного выше замечания О. Кошена о поразительной синхронности событий Французской революции; но тут нет заговора, есть же реализация единого принципа, затрагивающего умы, слова, речи, политические декларации и даже способы устройства парков. Такое понимание дает перспективу проведения междисциплинарных исследований, где в свою очередь, будет соседствовать «история повседневности», история философии и история пространственная, что в еще большей степени приблизит нас к пониманию феномена власти. Именно об этом говорил Фуко: «Стоило бы написать целую историю различных пространств (которая в то же время была бы историей различных видов власти), начиная с больших геополитических стратегий и заканчивая мельчайшими тактиками по условиям расселения, историю архитектуры учреждений, классной комнаты или больницы, проходя через способы хозяйственно-политической дифференциации¹⁴⁹».

¹⁴⁹ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. ч.1 с.224

Между тем, в этой главе мы установили факт устроения нового пространства, нового функционирования власти, однако же не показали в чем же все же состоит особенность мысли о власти в поздних работах Фуко, хотя мы и *заложили фундамент* для такого понимания.

Глава 2. «Забота о себе» как практика инверсии пространства

Всякий раз, когда мы имеем дело с философией выдающегося мыслителя, мы можем *подозревать*, что за всеми, пусть даже самыми отвлеченными его построениями, стоят ответы на те вопросы, что стоят перед современностью, даже если для него «современность» растягивается на многие века. Разумеется, Фуко, как активный участник политической жизни Франции, как тот, кто живо откликался на все те проблемы, что стояли перед французским обществом является таким «аналитиком современности» *par excellence*.

И хотя та роль, которую играли интеллектуалы в общественной жизни Франции начиная с 70-х годов постепенно становилась все меньшей, как ни в какой другой европейской стране оно оставалась значимым. Тем больше оснований видеть в работах и лекциях Фуко указание на те возможности и способы действия, которые они задают. Однако же, тут встает проблема не менее важная, проблема интерпретации философской мысли, которая тесно связана с теми дискуссиями, которые до сих пор ведутся по поводу соотношения высказанного и записанного, а также эзотерического и экзотерического в философии Платона¹⁵⁰. Для политической философии XX века есть текст во многом еще более радикализирующий постановку вопроса о возможностях чтения философских текстов. Речь идет о статье Лео Штрауса «Преследование и искусство письма» в котором высказывается мысль о существовании техник письма, которые позволяют уйти из-под контроля власти/цензуры и так или иначе заявить о собственной позиции. Примером такой техники является тот случай, когда мыслитель пишет невыразительно и скучно, с тем, чтобы сменить в какой-то момент стилистику и «только когда речь зайдет о самом важном, о самой сути, тогда только автор сформулирует три-четыре предложения в том лаконичном и живом стиле, который только и

¹⁵⁰ См. напр. Слезак Т. Читая Платона. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2009. – 314 с.

способен привлечь внимание юноши, привыкшего мыслить¹⁵¹». Несмотря на достаточную очевидность подобных приемов для тех стран, где еще недавно существовала неинститутиализированная система цензуры, где искусство чтения между строк было развито (так «Категории средневековой культуры» А. Гуревича состояла по большей части из категорий различных «свобод», и советский читатель мог делать и делал соответствующие выводы), в США уже после смерти Л. Штрауса не раз выдвигались версии о скрытых аспектах работ и чуть ли не о «тайном учении» неоконсерваторов, на которое он оказал решающее влияние.

Казалось бы, какое отношение это может иметь к М. Фуко, который жил в стране достаточно свободной, чтобы допустить преподавание радикально мыслящими философами в стенах государственных лицеев и университетов? Здесь может быть два ответа. Первый из них заключается в том, что столь подробно развивавший традицию критического отношения к знанию, как порождению власти, Фуко не мог не относиться с долей осторожности к своим собственным высказываниям, что, вероятно, и обусловило те «разрывы», переходы «от кризиса к кризису», что происходили на его творческом пути от археологии власти-знания к генеалогии и, наконец, к «заботе о себе». Второй же возможный ответ заключается в том, что предложенный рецепт не мог быть понят и вовсе не потому, что он был бы сразу вульгаризирован, а потому что ответ этот слишком расходится с теми «предрасудками», что определяют контекст понимания мысли в данной эпохе. С нашей точки зрения Фуко был тем «несвоевременным философом», чьи ответы не могли прийтись по вкусу той публике, что ему внимала. Она и так отмечала «пессимизм» его заявлений, отстранялась от его видения власти как неизбежного феномена, формирующего даже сопротивление себе и того, кто во имя этого сопротивления мыслит.

¹⁵¹ Штраус Л. Преследование и искусство письма // Социологическое обозрение. 2012. Т. II. №3. с.14

Фуко всегда рассматривали в русле того направления философской мысли, что ищет все новые знаки репрессий и принуждений: от Франкфуртской школы до феминистских и квир-теорий¹⁵². Между тем это не весь Фуко; у него взяли то, что хотели и что привыкли в нем видеть, но при изменении точки зрения на его работы он предстает совсем иным. Для того чтобы показать возможности смещения взгляда на Фуко сравним его с фигурой, с которой, кажется, менее всего возможно его сравнить – Жозефом де Местром. При первом приближении кажется, что единственное, что между ними может быть общего это объединяющая из обоих недоверие к Просвещению и культу разумности. Однако, при взгляде более внимательном мы видим значимые параллели между ними. Чего стоит только сопоставление знаменитой сцены казни из первой главы «Надзирать и наказывать» и не менее знаменитого пассажа де Местра о палаче. Конечно же, интенции их различны, но сам факт обращения с жестокими сценами как с некими эстетическими феноменами крайне показательна.

Еще более значим тот холодно отстранённый и внимательный взгляд, что характерен для каждого из них, показательное их плохо скрываемое, *методологическое* презрение к идеалистическим и романтическим теориям. К Фуко вполне применимы следующие слова И. Берлина о Жозефе де Местре: «Вместо априорных форм подобного идеализированного взгляда на основания человеческой природы он апеллировал к конкретным фактам истории или зоологии и наблюдениям здравого ума¹⁵³». Не менее верны по отношению к Фуко и другие его слова, о том типе политических мыслителей и практиков, которые не позволяют себе довольствоваться предъявлением претензий к окружающему миру, но позволяют своей мысли смотреть прямо в лицо реальности, так, чтобы «это вызвало внезапный шок, стремление срывать маски, выжимать воду, пользоваться беспощадным политическим и

¹⁵² David Halperin. Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. Oxford University Press, 1997. P. 62.

¹⁵³ Берлин И. Философия свободы. М.: «Новое литературное обозрение», 2014. с.225

историческим анализом как обдуманной техникой нанесения болезненных ударов¹⁵⁴».

Эзотерическое чтение Фуко должно опираться именно на эти, наносящие болезненные раны, но и дающие надежду утверждения французского философа, которыми полны поздние работы М. Фуко. Для того чтобы в полной мере понять, чем же обусловлены те изменения, что произошли на последнем этапе его творческой работы, с чем связан его интерес к теме «заботы о себе», нам необходимо рассмотреть, как личные обстоятельства, так и те предпосылки в самой его философии, что привели его под конец жизни новым темам и новому пониманию власти.

Ответы, которые давал и искал Фуко больше не удовлетворяли и его самого. Этот кризис берет начало еще в середине 70-х годов. Если с 1968 года по это время он был полон сил и планов, то во второй половине 1970-х, по воспоминаниям Ж. Делеза, он «становится совершенно другим, более обращенным внутрь себя, возможно более подавленным, более скрытным¹⁵⁵». Изданная им в 1976 году первая часть «Истории сексуальности» под названием «Воля к знанию» его не удовлетворяет, а после выхода критической книги Ж. Бодрийера «Забыть Фуко» он откладывает выход второго и третьего тома «Истории...» на восемь лет. В «Воле к знанию» рушатся многие стереотипы новой левой мысли о сексуальности и власти: сексуальность оказывается вовсе не подавленной в современном обществе, как о том писал, к примеру, Г. Маркузе в «Эросе и цивилизации», а напротив, она конституирует современное общество, а собранная наукой информация о сексуальных перверсиях способствовала лишь большему их распространению.

В то же время Фуко испытывает разочарование в собственной политической активности. В 1971 году он был одним из организаторов деятельности «Группы информации по тюрьмам». Поначалу деятельность

¹⁵⁴ Там же, с.282

¹⁵⁵ Миллер Д. Страсти Мишеля Фуко. М.: Кабинетный ученый, 2013.с.394

группы была достаточно успешной и ей удалось привлечь общественное внимание. Но сам Фуко в интервью 1977 года «Пытка-это разум» говорит о преступниках так: «Тюрьма провоцирует, производит, изготавливает правонарушителей, профессиональных правонарушителей, а власть хочет, чтобы такие правонарушители существовали, поскольку они полезны: они не бунтуют¹⁵⁶». В этих словах есть не только выпад против власти, но и упрек самим заключенным; сам он считал, что не достиг особых успехов в своей деятельности¹⁵⁷. Определенным разочарование стало для него и участие в деле по расследованию убийства шестнадцатилетней девушки, в котором обвинили местного известного адвоката. Маоисты требовали «народного суда» над ним на том основании, что тот буржуа, и Фуко, во многом поддержал то давление на суд, которое оказывала левая общественность. Когда же оказалось, что адвокат невиновен, Фуко нашел мужество и признал собственную неправоту¹⁵⁸. Все это сопровождалось тем разочарованием в Марксе и марксизме, что было столь характерным для французских интеллектуалов того времени.

Старые пути более не подходили, необходимо искать было новые методы. Насколько можно судить, для Фуко меняется сама постановка вопроса о роли философа в обществе. Если раньше такой для него была критическая работа по переосмыслению, созданию генеалогии различных практик и систем мысли, «не только ради изменения институтов и практик, но и для переработки форм мысли¹⁵⁹», то в последние годы жизни Фуко обращается к вопросу о возможных практиках изменения субъектом самого себя. Эта новая постановка вопроса становится разрешением тех противоречий, тех сомнений, что сопровождали его во второй половине 70-х годов и которая отразилась на построении его лекций этого времени, с их

¹⁵⁶ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. ч.3 с.71

¹⁵⁷ Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. с. 241

¹⁵⁸ Там же, с.250

¹⁵⁹ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. ч.3 с.30

неожиданными переходами между темами и отсутствием четкого сюжетного построения.

В поздних своих работах, предчувствующий скорую смерть, Фуко попытался вернуть философии ее исконное значение, ее роль повивальной бабки, способствующей рождению индивидуальности, обращающейся к «немногим» с призывом «стань самим собой», с рецептом, который Ницше сам себе предписал в «Шопенгауэре как воспитателе». Тем самым он вернул философии тот долг, что некогда от нее получил, поскольку именно благодаря философии он обнаружил свое «Я». До двадцати семи лет Фуко не был самим собой, мышление его определялось в объеме пересечения двух источников света, стремящихся раскрыть глубины человека, марксизма и психоанализа. Но вот летом 1953 года он отправился в Италию, где с необыкновенным увлечением прочел «Несвоевременные размышления» Ницше. «Ницше оказался откровением. Я прочитал его со всей страстью и порвал с прежней своей жизнью... У меня было чувство, что до сих пор я был в ловушке¹⁶⁰». Именно тогда Фуко открыл то, что в субъекте есть что-то *сверх знания*, как и в самой философии. Она не только познает, она *изменяет и творит* того, кто к ней обратился.

Здесь угадывается та классическая дихотомия, что стала столь очевидной в неклассической философии: философия как наука и философия как искусство. Принципиальная разница между этими подходами именно в том, как она подходит к самой фигуре философа. В первом случае философ – это бесстрастный ремесленник, подготавливающий инструментарий, шлифующий методологию в ожидании подлинных мастеров-ученых. Во втором – он тот, кто ставит себя наравне со всей вселенной, от чьего взора не может ничто уйти, кто столь же активно творит мир, как и познает созданное, а главное, в нем есть предчувствие в себе наличия некоей глубинной сути, без которой и сам мир существовать не может. Отсюда опасность того, что Юнг

¹⁶⁰ Миллер Д. Страсти Мишеля Фуко. М.: Кабинетный ученый, 2013. с.90

называл «инфляцией Эго», беспредельного эгоцентризма, а то и мании величия. Характерно, что для описания этого самого предчувствия в себе чего-то необыкновенного нет понятия более точного, чем понятие «демонического»

Если мы обратимся к первому философу того типа, что не отделял свое творчество от творящей воли вселенной, к Гераклиту, то неминуемо обратим внимание на его интерес к демоническому. Как замечает по его поводу А. Ф. Лосев «Человек находится под наитием демона. Демон этот совершенно интимен для него. Он является его конкретной индивидуальностью. Осознавая этого демона – самого себя, человек собирает свой ум, рассеянный повседневной текучестью, в сухой блеск умозрения; это делает его «мудрым» в творчестве, и он ощущает в своей душе творческий... логос, в котором он узнает логос вселенский... он «уже» не говорит, не скрывает, но «вещает», «рождает символы¹⁶¹».

Тут уже раскрывается все особенности творческого подхода в философии: акцент на индивидуальности, творчестве и даже особом типе высказывания – ярком и загадочном. Нашупывая свое «Я» философ, парадоксальным образом снимает разделение на субъект-объект, ощущает как всю полноту своих личных возможностей, так и всю власть над ним вселенной. И здесь отличие раскрытия подлинной индивидуальности от примитивно понятого современного индивидуализма – не обособление, а большее единство с целым оно дает. Что вовсе не исключает, а наоборот, означает отделение от массы людей, которые глухи к голосу логоса и чей даймон не раскрыт и потому путают они наличие мнения-доксы с самостоятельностью мышления. Однако, останавливаясь на этом шаге мы не видим в этой картине ничего принципиального нового: пусть есть те, кто ищет максимального развития собственной индивидуальности, но есть ли в этом некая цель, скажем так, общественно-значимая? Или это только прихоть, самонадеянная попытка встать наравне с миром и вне людей? Я утверждаю,

¹⁶¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики: ранняя классика. М.: АСТ, 2000. С. 413

что нет. Собственная цель этих великих индивидуальностей находится (или же, должна находиться) в общественной, даже, конкретнее, политической сфере.

Увел ли даймон Гераклита его от политической деятельности? Вовсе нет, просто жест его был максимально радикален - он отказывается от власти и становится в непримиримую оппозицию полису. Это ничуть не похоже на уход святого от мира, это радикальное к нему приближение, но при сохранении внутренней дистанции. Даймон Сократа заставил его «идти в народ» результат чего хорошо известен. Что же делает свидетель этой (условной) неудачи Платон? Он понимает, что необходимо еще нечто, что философская жизнь требует перенесения интенсивности существования еще глубже вовнутрь, с тем, чтобы возможность воздействия на политику было еще большим. Это напоминает принцип отказа в биомеханике Мейерхольда – движение максимально выразительно тогда, когда перед ним движение совершается в противоположную сторону. Другое дело, что раскрытые Платоном горизонты внутренней жизни были столь необъятны, а возможности оказывать влияние на политическую жизнь столь малы, что он словно бы потерялся в неизведанных континентах духа. И чем более общество деградировало, тем более духовный путь становился завлекательнее, тем менее он был связан с жизнью активной и практической. Неоплатонизм стал вершиной развития этой тенденции. В погрязшем в обыденном обществе позднего эллинизма не было иного пути для тех, кто ощущал в себе даймон, как включиться в одну из многочисленных мистических организаций или сект.

Нечто подобное можно наблюдать и в XIX веке в Европе. После наполеоновских войн Европа вступила в эпоху мещанского благополучия, бунтом против которого стало, в первую очередь, движение романтизма. Романтики превозносили силы воображения и величие гения, подчас включая в свой дискурс обрывки гностических и мистических учений средневековья, но настрой их был сугубо отрицательным и пессимистичным. Даже Вагнер, чувствующий в себе беспредельные силы, окрашивал мир в темные краски и

тем самым не давал своему гению раскрыться в полной мере. И тогда происходит важный поворот в постромантическом мышлении. Ницше, после сухо принятого публикой (а то и незамеченного) «Рождения трагедии из духа музыки», обращается к проблематике воспитания и раскрытию своего «Я» в работе «Шопенгауэр как воспитатель». Характерно, что на роль воспитателя был выбран уже умерший Шопенгауэр, а не здравствующий Вагнер. Это показывает, что работа эта, подобно «Вертеру» Гете, имела функцию, в первую очередь, терапевтическую. В ней Ницше размечает все те препятствия, что встают перед тем, кто смеет стать самим собой. Ведь он еще не стал таковым, он подготавливает себя к этой своеобразной «инициации» к бытию подлинным. И замыслы его грандиозны, он ничуть не менее чем Вагнер хочет создать культуру новой Германии. Как замечает П. Слотердаик «Достаточно рано друзья и современники Ницше, близко его знавшие, заметили, что в психическом мире великого стилиста действуют и иные силы — энергии музыканта и пророка, претензии цезаря и основателя новой религии, влечения психолога, реформатора, воспитателя и демагога от искусства¹⁶²». Обретение себя служит цели внешней, оно не сулит ему спокойствия и довольства собой (что обещают сегодня психотерапевты, призывая «принять себя» во имя довольства и успокоения). Как мы знаем, Ницше обрел себя, хотя это и обрекло его на одиночество и, в итоге, на безумие.

Фуко тоже обрел себя – даймон его не был так жесток да и, вероятно, гений не так могущественен, потому при жизни он имел и славу, и признание. Но всем его работам не хватало трагедийной напряженности, пока не ощутил он, что время его на исходе. Тогда даже стилистика его меняется – на смену пластической игре смыслов приходит торжественное и отстраненное (на пике напряжения самая страстная мысль всегда становится такой) раскрытие истин. Главной из которых является то, что без «практик себя» познание не имеет смысла, а политическая деятельность – направленности и честности. Тем

¹⁶² Ницше Ф. Рождение трагедии. - М.: Ad Marginem, 2001. с. 557.

самым Фуко не только поставил вновь вопрос о субъекте, но и о его превосходении и слиянии с подлинной его сутью, его гением и индивидуальностью. Фуко вернул все же долг философии.

Таков личностный фон поздних устремление Фуко. Но за ними стоит и движение более универсальное и сложное, которое может быть означено как «постницшеанская волна¹⁶³», включающая в себя столь разных мыслителей как К. Шмитта, Л. Штрауса, Х. Арендт, М. Хайдеггера, Ж. Делеза и собственно самого М. Фуко. Противоречивая неоднородность этой волны не должна вводить в заблуждение; за ней стоит разрыв с той репрезентативной схемой, что конституирует современность как многоголосие политических логик, за которой стоит девальвированная политическая реальность. Предметом ее *заботы* является то, что Хайдеггер назвал «забвением бытия», Арендт утерей *натальности* в современном мире, а Шмитт «эпохой нейтрализаций и деполитизаций», а мы назвали победой пространства над временем и волей. Среди тех ответов, что дают столь разные мыслители на вызов источающейся современности, решение М. Фуко об обращении к «заботе о себе» как пути к «реальности философии» выделяется особо.

Наступление этой волны проходило на фоне тех катастроф, что определили XX век и были столь точно предсказаны той тревогой, что определяла настроенность философии Ф. Ницше. Опыт пребывания меж двумя типами властных стратегий, «тоталитарными» и «демократическими», предопределил, как и определение врага в виде «разума» и «платонизма», так и различные стратегии противостояния ему. Значим также и опыт проживания и осмысления двух мировых войн, влияние которых на развитие политической мысли несомненен. Так Первая мировая стала не только «первой» мировой войной, но ей и принадлежит привилегия быть той войной, в которой траншеи, доты, дзоты и иные способы разметки пространства впервые брали верх над волевыми и временными характеристиками: важна не скорость маневров и не

¹⁶³ Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. с.27

скорость мысли командующего, а наиболее плотная концентрация снарядов на всей линии соприкосновения войск, так же как важна и концентрация людских ресурсов. Даже те случаи, когда быстрота реакции, казалось бы, определила успех битвы, как в случае знаменитого «Чуда на Марне», когда Марроканская дивизия была переброшена на парижских такси, важным было заполнение потерявшего плотность фронта, не более того. Заметим также, что попытка победить Пространство Волей, символом чего стал танк, во время Второй мировой было связано с возвращением маневренной войны, с блицкригом, с тщательно подогреваемой пропагандой аффектации воли на основных фронтах (восточном, в первую очередь).

Однако опыт противостояния различных вариаций устроения «пространства безопасности» в демократиях и попыток вновь ввести в это пространство «инъекции» волевой аффектации в тоталитарных (правых и левых) режимах вызвал еще большее разочарование среди представителей «постницшеанской волны». Так Хайдеггер покинул пост ректора Фрайбургского университета уже на следующий год после его занятия, а амбиции К. Шмитта стать первым юристом нацистской Германии кончились ничем в 1936 году. Разочарование «левых» в советском режиме затянулось на долгие десятилетия, но и оно было неизбежно.

Стало понятным: чтобы избежать власти «тирании настоящего» необходимо тщательно проследить за всеми теми методами, что современность была оформлена и создана. И никто не сделал этого лучше, чем Фуко, выстроивший генеалогию власти в современных обществах: от абсолютизма до биополитики. За этим пришло время для формирования стратегии противостояния «режиму настоящего», которая выстраивалась, как и многое другое у него, вокруг темы пространства.

Трансгрессивное устремление мысли Фуко, ломающей преграды и стирающей границы, не может быть сопоставлено с чем-либо точнее в истории мысли, чем с порывами Ницше за пределы всякой обусловленности. Это движение воплощено в двух фигурах: странника (Wanderer) и воителя

(Krieger)¹⁶⁴. Их двойственность обусловлена наличием тех бесчисленных препятствий, что *интенсифицирует* их существование и делают их двойниками, тенью друг друга («Странник и его тень»). Путешествие в неизведанное вновь придает философскому слову утерянную силу, через опыт разрушения того единственного, что сегодня еще сохраняет следы цельности и единства – субъекта, формируя место для нового начала, «этот изумительный промежуток, в котором обнаруживает себя наша дисперсионная философия, [которая] мерит не столько смятение, сколько сокровенную связность¹⁶⁵». Пространство внутреннего опыта возникает в ситуации «смерти Бога», когда все заложенные в нас возможности *действительно становятся нашими*¹⁶⁶.

Эти новые возможности связаны с той силой воображения, что высвобождаются в ситуации того энергетического процесса, что сопровождает дионисийскую стихию разрушения субъективности. В этом катастрофическом опыте, между тем, проглядывают новые способы, иные центры кристаллизации нашей субъективности. Пространственным воплощением того вызова, что этот опыт ставит перед нами, является *лабиринт*, к которому Фуко не раз обращается на страницах непереведенной на русский язык книги «Раймон Руссель» и в ней лабиринт становится символом «глубоко личного мифа о смерти и возрождении¹⁶⁷». Для выхода из него, в интерпретации Фуко, бесполезна и смелость Тезея, и дальновидность Ариадны. Лабиринт двойственен, его внутреннее устройство «неподвижное, запрещенное, окружающее» вступает в соприкосновение с пространством личностного преобразования, «сообщающегося, полиморфного, непрерывного и необратимого¹⁶⁸». На месте этой встречи пребывает сам Минотавр, и победа над ним неимоверно трудна, но эта победа и есть триумф

¹⁶⁴ Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995. с.145

¹⁶⁵ Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: МИФРИЛ, 1994., с. 122-123

¹⁶⁶ Там же, с. 115

¹⁶⁷ Миллер Д. Страсти Мишеля Фуко. – М.: Кабинетный ученый, 2013. с. 196

¹⁶⁸ Цит. по: там же, с.197

не только над лабиринтом, но и над современностью, которая воплощает собой «Время, застывшее в форме Истории¹⁶⁹».

Лабиринт представляет собой образцовую гетеротопию из доклада «Другие пространства» о котором мы писали в обзоре литературы, и потому *стратегия* выхода из него столь важна для понимания того, как сегодня возможным становится *освобождение*. Но здесь важным становится вопрос о том от *чего же хотим мы избавиться* и как не попасть в плен обусловленности свободой, подобно всем тем движениям освобождения, которые на самом деле все более закрепощают человека. Здесь перед нами встает та проблема, что так точно показана Фуко в начале «Слов и вещей» при анализе картины «Менины» Диего Веласкеса, в которой разыгрывается сложная игра: «вся картина представляет собой сцену для того, кто сам в свою очередь является сценой, чистую взаимность, которая обнаруживается зеркалом, разглядывающим и разглядываемым¹⁷⁰». Вся драматургия полотна построена на том, чтобы отвести взгляд от наиболее важного, от центрирующей картины оси зрения, скрыть пространство власти, где находится король Филипп IV и его супруга.

Такова же и современность, чья картография власти расчерчена меж видимой всем нам разворачивающейся борьбы за освобождение, права человека и ухода от всех «мелких тираний» вроде семьи и пола, между тем как за этим стоит либеральное искусство управления, рыночный механизм производства и продажи свобод¹⁷¹, ценность которых постоянно взвинчивается на фондовом рынке наших ценностей, а расчетной валютой является *безопасность*. Стремление к освобождению – вот главный инструмент тирании власти сегодня, способ установления господства «*срединной*» утопии, изгоняющей все подлинно важное и опасное из нашей жизни, делающей ее столь искусственной и фальшивой. Возможно, именно

¹⁶⁹ Там же, с.198

¹⁷⁰ Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994. с.51

¹⁷¹ Фуко М. Рождение биополитики. СПб.: Наука, 2010. с.88

это есть тот ответ, что делает мысль Фуко сегодня действительно радикальной и актуальной.

Такой вывод заставляет нас еще раз внимательно присмотреться к тому образу Фуко, что стал привычным. Фуко как апологет борьбы с самыми неясными знаками власти? Фуко как тот, кто не хочет давать никаких рецептов, вводя все новые концепты и стремясь разрушить нашу обусловленность чем-либо? Да, но это не все, и даже не самое важное. Обратимся к тому тексту, где Фуко, казалось бы, задает собственную программу мышления, собственный образ жизни, столь кажущийся нам привычным в отношении философов, которых принято называть «постмодернистами», к предисловию к американскому изданию «Анти-Эдипа» Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

Три противника заявлены в этом предисловии: «политические аскеты, мрачные борцы», «жалкие инженеры желания, психоаналитики и семиологи» и «фашизм», который, к тому же, «преследует наши умы и наши повседневное поведение¹⁷²». Эта книга задающая новое искусство жизни, набор практик по ритуальному очищению собственного тела от малейших «следов фашизма», представляет собой действительную этику спасения нас от самих себя же. Уберите все тотализирующее, все несущее следы паранойи, играйте с Истиной, уходите от мрачности и «деиндивидуализируйте» себя посредством умножения и смещения, различных рекомбинаций», короче говоря, «не влюбляйтесь во власть¹⁷³». Перед нами концентрат всех «общих мест», что связаны с именем Фуко. Однако же, нам представляется, что мы имеем дело с фигурой *иронии*: циничный знаток власти Фуко играет с текстом Делеза и Гваттари в поддавки, *делая вид*, что принимает его всерьез. Конечно же, для такого утверждения недостаточно личной убежденности, но некоторые доказательства этому мы обнаружили в самой по себе игровой статье

¹⁷² Делез Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008., с. 7-8

¹⁷³ Там же, с.9

С. Корнева «Мистика, Звёздные Войны и один парадокс массовой культуры¹⁷⁴».

В центре внимания автора статьи дихотомия активных/реактивных сил, что стала одной из главных тем книги Ж. Делеза «Ницше и философия», по мнению автора статьи, определяющим мотивом и для самого Делеза. Реактивная сила – это сила реакции, это устремление к приспособлению, к установлению безопасного равновесия. При этом проявляться она может как в пассивном подчинении чужому воздействию, так и самой яростней борьбе против него, это не важно, рабская ее сущность остается прежней. Одной из форм проявления реактивной силы является жажда власти, ничего не имеющая общего с творческой «волей к власти», примитивное устремление к власти стремится к насыщению собственной неполноценности, тогда как сила активная полна в собственном истоке и потому все ее действия немотивированы, свободны и естественны. Впрочем, установить все же что же такое есть силы активные практически невозможно (Корнев предлагает называть это полюс мысли Делеза «Мистикой»), поскольку мы живем в мире победивших реактивных сил и даже сама мысль о возможности существования активных сил обусловлена силами реактивными.

Эта ситуация, которую Ницше обозначил как нигилизм, может быть разрешена единственным способом: поскольку реактивные силы питаются и набирают силы в присутствии сил активных (отсюда необходимость в создании даже самыми демократическими режимами образа врага, иллюзии опасности), то единственным способом победы над реактивными силами является всемерная их поддержка. На некоем пределе реактивные силы в своём стремлении к Ничто переродятся в силы активные, чтобы предотвратить это силы реактивные стремятся переродить Волю к Ничто в Ничто Воли. Предотвратить это могут лишь «сверхчеловеки», которые призвуют

¹⁷⁴ Мистика, Звёздные Войны и один парадокс массовой культуры. Ницше через призму Делеза и Делез через призму Ницше: опыт буквального прочтения [электронный текст] // URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/politik/kornev/> (дата обращения 04.05.2016)

человечество к новым подвигам и тем самым запустят цепную реакцию победы активных сил.

Программа Делеза в «Анти-Эдипе» отходит от этого ницшеанского проекта, предлагая перенести все катастрофы в конкретного человека: «не вся цивилизация как политическое тело, а отдельно взятая душа "последнего человека" должна пережить собственную деструкцию, "деконструкцию" в процессе шизофрении, после чего ее ждет чудесное перерождение¹⁷⁵». Опасаясь этого, власть стремится предотвратить распад всех общественных институций и посредством «ретерриториализации» постоянно их восстанавливает. С позиции Делеза «Анти-Эдипа» ницшеанский проект есть безусловная параноидальная стратегия ретерриториализации, посредством же «шизоанализа» победа может быть достигнута гораздо проще. Но, как мы понимаем сегодня, «ускользание» от власти было поставлено нас службу самой Власти-капиталу, и все прозрения Делеза оказались воплощены в массовой культуре, которая давно сделала протест таким же ходовым товаром как «фестивальный» кинематограф или «бунтарскую» рок (панк, индастриал, блэк-метал) музыку. И здесь Корнев предлагает сравнить делезовскую стратегию с «обостренной чувствительностью» к вопросам власти Фуко, который показал, что власть не действует через репрессии, напротив, власть сегодня есть «соблазнитель и провокатор», который дарует нам все новые права, сама изгоняет из политической жизни все указания на свои возможности и намеки на неравенство, в общем, реализует идеи новых левых с последовательностью руководителей большой корпорации.

Если Фуко хорошо понимал эту стратегию современной власти (а он ее подробно раскрыл в курсе 1978-1979 гг. «Рождение биополитики»), то мы можем рассматривать его поздние работы как указания к противодействию этой новой конфигурации ее функционирования. Мы знаем, что ответ данный Фуко звучит так: «забота о себе». Не претендуя ни в коем случае на

¹⁷⁵ Там же

правильность нашей интерпретации этого концепта, и в то же время считая ее имеющей право на существование, мы собираемся показать, как возможно понять «заботу о себе» на основе пространственного подхода к пониманию власти. Для этого мы должны сперва совершить переход от пространства внешнего к пространству внутреннему.

Ключом к этому переходу мы считаем периодически встречающиеся у Фуко указания на инверсию пространства, которая произошла в том самом XVIII веке, который мы посчитали поворотным в первой главе нашей работы. Так во второй половине этого века общество преследовал страх перед темными пространствами, таящими в себе источник всевозможных предрассудков, эпидемий, тайн, всех ужасов «темного средневековья», которым противостоять должна была несущая свет идеология Просвещения¹⁷⁶. Революционный процесс сопровождается «выворачиванием» закрытых пространств, группой симметричных преобразований в которых темница становится открытой взору паноптикумом, а суверен скрывается за «завесой неведения» в демократическом пространстве, казнь которого «была не началом процесса просвещенного развоплощения политического порядка, а, скорее, демократической оккупацией тела короля, республиканским «похищением тела»¹⁷⁷.

Вместе с этим происходит и инверсия отношений между внутренним пространством души и пространством внешним. Их соотношение, а главное те причинно-следственные связи, что есть между ними могут быть хоть отчасти прояснены, если мы обратимся к самой сути понятия инверсии, в том числе и в математике, ведь «самая глубокая метафизика берет начало в имплицитной геометрии, геометрии которая... придает нашей мысли пространственный характер; если бы метафизик не умел рисовать, смог ли бы он думать?»¹⁷⁸. Пусть же у нас есть окружность на бесконечной плоскости содержание

¹⁷⁶ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. ч.1. с.230-231

¹⁷⁷ Манов Ф. В тени королей. Политическая анатомия демократического представительства. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. с.69

¹⁷⁸ Башляр Г. Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем, 2014. с.305

которой есть микрокосм, а бесконечность за ее пределами-макрокосмом. Что в этой окружности может отсылать к бесконечности макрокосма, являться его инверсией? Это не может быть ни один из определённых участков на окружности, поскольку в ней содержится протяженность и сопоставить ее никак с бесконечностью нельзя, зато у нас есть точка центра окружности - *бесконечно малая* и потому вполне с макрокосмом сопоставимая¹⁷⁹. Те же точки, что находятся на границах самой окружности отражают себя сами и принадлежат одинаково как микро- так и макрокосму.

Если теперь мы перенесем эту схему на человека, то обнаружим следующее: центр человека, его «Я», его ощущение себя субъектом есть отражение внешнего пространства, той власти, которой оно обладает; границы же тела (что тоже самое, что само тело) принадлежат одинаково внешнему и внутреннему, потому оно есть то, что контролировать и наблюдать наиболее удобно. То есть мы снова приходим к концепции власти пространства и частного его случая – дисциплинарной власти. В то же время движение от внутреннего к внешнему повторяет переход от второго тела короля к минимально наказуемому телу, отражающему в постреволюционном мире суверена.

При этом мы утверждаемся вновь в мысли, что установить доподлинно, что же на что влияет в этом процессе крайне сложно, мы можем лишь наблюдать феномены, указующие на сам факт наличия преобразований и инверсий. Мы наблюдаем «раскрытие» темниц, церквей и дворцов, в то же время замечая в той эпохе «сокрытие» частной жизни в противовес практике исповеди и устанавливаемого контроля над телом индивида. Скорее всего, мы имеем дело с целостным процессом, в котором сам вопрос о причинно-следственных связях лишен смысла, поскольку его разрешение связано с позицией наблюдателя, который созерцая этот процесс считает причиной то, что кажется ему непосредственно более доступным для наблюдения, а

¹⁷⁹ Разумеется, все эти рассуждения представляют собой упрощенное представление идей Н. Кузанского

следствием – происходящее вне его «жизненного мира». Можно предположить, что об этом писал Фуко в «Раймоне Русселе», в котором путешествие к себе в лабиринте заканчивается на моменте, когда «обрываются все пути и когда человек чувствует свою потерянность или близость абсолютному истоку, когда он находится на пороге чего-то еще, лабиринт неожиданно предлагает *Такого же*: свою последнюю загадку, хитрость, спрятанную в центре - зеркало в котором каждый находит свое подобие¹⁸⁰». В «Других пространствах» Фуко пишет об этой обманчивой природе зеркала так: «в зеркале я вижу себя там, где меня нет, в нереальном пространстве, виртуально открывающемся за поверхностью; я вон там, там, где меня нет; своего рода тень доставляет мне мою собственную видимость, которая позволяет мне смотреть туда, где я отсутствую: утопия зеркала¹⁸¹».

Зеркало есть то, что объединяет гетеротопию и утопию, разрыв со временем и разрыв с самим пространством, если вспомнить ту версию, согласно которой происхождение слова «утопия» связано с указанием на «место, которого нет». В конечном счете, познание внешнего отсылает нас к внутреннему, которое есть инверсия внешнего, которое, в свою очередь, есть инверсия внутреннего и так далее, до бесконечности, что возвращает нас к высказанной в конце первой главы гипотезы о фрактальной, самоподобной природе власти.

В этой связи тематика «заботы о себе» оказывается связанной с вопросом о власти напрямую. В обусловленности нашего внутреннего пространства есть тот «кубический миллиметр шанса», что позволяет совершить то *отклонение*, о котором шла речь в обзоре литературы в связи с диссертацией Маркса об Эпикуре, которое «совершается не в положенный срок и совсем не на месте известном, оно происходит в наименьшем пространстве, какое только возможно». Возможность *интенсивного*

¹⁸⁰ Цит. По: Миллер Д. Страсти Мишеля Фуко. М.: Кабинетный ученый, 2013. с. 199

¹⁸¹ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. ч.3 с.196

высвобождения, создание места свободы была указана и М. Хайдеггером в «Искусстве и пространстве». То физическо-техническое пространство, которое стало объектом захвата и покорения для него не является тем пространством, в котором может быть сотворено произведение искусства. Область творения, само слово «область», происходящее от латинского valeo, «здравствовать», одновременно означающее «сбережение, собирание вещей»¹⁸², отсылает к тому собиранию себя самых, свободному взаиморасположению элементов души, что является предметом заботы различных практик себя.

Теперь мы можем по-иному взглянуть на ту причину, что побудила М. Фуко обратиться в последние годы жизни к античности¹⁸³: общепринятой является та точка зрения, что видит в античности «цивилизацию без истории», где именно пространство в большей степени определяет судьбы культуры. В то же время греческий взгляд нельзя назвать виртуозно-пространственным, поскольку «пространство здесь не дифференцируется от тела, так же как время от события», кроме того «античность не знает пространства в нашем понимании простираения, образующего простор: *topos* и *locus*, *chora* и *spatium* – все это означает лишь место, занимаемое телом, его размер, промежуток между ними или поверхность, ощупываемую специфическим осязательным зрением¹⁸⁴». Не зная беспредельного, грек ощущал опасность всякого трансгрессивного устремления за пределы однажды определенного и расчерченного пространства полиса, чья *центрическая* устойчивость местоположения служила защитой от неподвижной и зыбкой, населенной монстрами реальности вне полиса, куда изгонялись те, кто мог нарушить его равновесие. Те же мотивы ужаса перед выходом за пределы предназначенного местоположения звучат и в трагедии Эсхила «Персы», в котором тень Дария

¹⁸² Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007.с. 436

¹⁸³ Впрочем, недавно вышедшие на русском языке лекции 1970-1971 гг. «О воле к знанию» показывают, что Фуко обращал пристальное внимание на античность задолго до его последних лекций

¹⁸⁴ Шипилов А.В. Неистория. М.: Прогресс-традиция, 2012., с.27

видит «демоническое» наитие в наведении Ксерксом моста из Малой Азии на Балканский полуостров¹⁸⁵.

Единство полиса определяется его укоренностью в заданном местоположении и для грека принадлежность к нему является предметом гордости, так у Еврипида царь Эрехтей говорит: «Мы - автохтоны... Тот же, кто, покинув один город, основывает другой... по имени лишь гражданин, а не на деле¹⁸⁶». Полису, этому подобию *космоса*, постоянно грозят те силы Хаоса, что царят за его пределами. Центром удерживающей от центростремительного распада полис силой является *агора* – не только центральная площадь, где разгораются противостояния по политическим, общественным и философским вопросам, но и место сосредоточения *архэ*, источника власти, перешедшего туда после разрушения дворцов царей¹⁸⁷. Все полисные отношения пронизаны отношениями симметрии, равенства, *повторяемости*: все граждане полиса «воспринимаются как «подобные» (*homoioi*) и «равные» (*isoi*)¹⁸⁸». Их равенство предопределяет ту роль, что играет агональный принцип в жизни полиса: как показал в книге «Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э.» А. И. Зайцев, «греческое чудо» связано, в первую очередь, с той страстью с которой разворачивались соревнования меж спортсменами, ораторами, учеными и философами. Но соревнование невозможно между неравными; оно всегда подразумевает симметрию и взаимное признание. На агоре царит власть слова, но не исходящего от *одного*, а рассеянного меж участниками собрания, которое в итоге собирается в единый голос решения полиса.

Между тем, не только это движение центрирования характерно для полисной организации, столь же значим колониционный порыв, охвативший греческий мир на пике его могущества. Путешествие колонистов в неизвестное заканчивается установлением места порядка, основания нового

¹⁸⁵ Эсхил. Трагедии. М.: «Художественная литература», 1971. с.108

¹⁸⁶ Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищанское преодоление платонизма. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. с. 131

¹⁸⁷ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. с.67

¹⁸⁸ Там же, с.80

полиса, полностью повторяющего собой устройство полиса в метрополии – это *фрактальное разбиение подобного*, последовательность все новых зеркальных отражений первообраза устройства *единого*, а не устройство утопического «нового мира», подобного тому, что создали американские колонисты. Весь этот порядок симметрии разрушен был в результате Пелопонесских войн, положивших конец могуществу Афин, которые нарушили принятый способ устройства пространства, установив неравные отношения с членами Морского союза, тем самым разорвав связь с классическим пониманием *справедливого*.

Тогда иначе выглядит и роль философов: кризис греческой полисной системы устройства пропорционального, единого и справедливого *внешнего* пространства должен был быть преодолено устройством и гармонизацией пространства *внутреннего*, «заботой о себе», или же обращением к трехчастному учению о душе в платоновском «Государстве», которое станет образцом устройства справедливого полиса или же, наконец, философ, в колебании между духом закрытых тайных собраний и открытостью агоры, сформирует новое единство, создав братство, подобно пифагорейскому и установит там соответствующие отношения.

Что проблема эта была значимой для греческих философов подтверждает и то замечание Фуко, которое он делает в «Управлении собой и другими». Анализируя те советы, что дает Платон Диону, М. Фуко отмечает, что они выстроены в соответствии с той политической конъюнктурой, что доминирующей стала со времен Платона и была актуальной до конца эпохи античности и даже после нее. Политическое единство в то время, когда создаются союзы городов, предвестники эллинистических империй, более не могло определяться устройством полиса, поскольку «город с его формой и формулой больше не соответствует тому типу власти, что географически, своими размерами и населением бесконечно превосходит его границы¹⁸⁹».

¹⁸⁹ Фуко М. Управление собой и другими. СПб.: Наука, 2011. с.300

Еще одним конституирующим основанием разворачивающегося кризиса полисной системы становятся те переходы, *инверсии* открытого и закрытого пространства, что разворачиваются в это время. Характерное для демократии стремление снятия покровов с истины, связанное с обнародованием тайных трактатов, раскрытием сакральных пространств, передачи того же орфического учения массам – все это присуще полису и тому культу, что устанавливается вокруг его существования. «Полисная революция» в этом смысле подобна европейским революциям, сопровождающаяся рассмотренными нами в первой главе примерам инверсии пространств: «все прежние предметы культа – *сасга* – знаки посвящения в сан, религиозные символы, гербы, деревянные резные изображения (*хоана*), статуи, ранее ревностно оберегаемые как талисманы власти в тайниках дворца или в глубине жреческих домов, перемещаются в общественных храм – открытую, общедоступную обитель¹⁹⁰». Это раскрытие задает импульс тому имперскому экспансионистскому устремлению, что одинаково присуще Афинам и наполеоновской Франции на этом этапе; за исчерпанием этой устремленности вовне следует наступление той общественной апатии, что была также свойственна им после периода бесконтрольного расширения вовне. Анализируя определение М. Хайдеггера «полис есть собранное в себе средоточие сущего», Дж. Агамбен замечает, что «изначально политический конфликт между несокрытостью и сокрытостью становится одновременно и в той же степени конфликтом между человечностью и животностью человека¹⁹¹». В следующей за *инверсией* закрытых пространств распадом системы общественных отношений, когда «человек политический» становится лишь обладателем лишь только «голой жизни», звучать громко начинает вопрос Сократа: «не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и почестях, а о разумности,

¹⁹⁰ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. с.74

¹⁹¹ Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 89-90

об истине и о душе своей, чтобы была она как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?¹⁹²».

На данном этапе наших размышлений стоит последовать ходу того разбора, что М. Фуко дает платоновским диалогам «Алкивиад I» и «Апологии Сократа» с тем, чтобы проследить за ходом разворачивания его мысли. С разбора диалога «Алкивиад» начинается курс «Герменевтика субъекта» и именно им он задает проблематику тех размышлений, что определили его понимание власти в последние годы жизни. Сперва Фуко разъясняет необходимость обращения к тематике «заботы о себе», когда как куда более привычным звучит призыв «познай себя», столь значимый для новоевропейской мысли. Да, говорит он, надпись «познай самого себя» находилась в центре обитаемого мира, «впоследствии ставшем центром человеческого сообщества¹⁹³», этот центр – дельфийский оракул, сакральное закрытое пространство, доступ куда возможен лишь тем, кто очистил свою душу и познал самого себя, кто лишен пагубного *гюбриса*, трансгрессивного устремления за пределы дозволенного. Храм Аполлона - это классическая гетеротопия, и советы оракула соответствуют присущей аполлоническому началу умеренности, выраженной в знаменитом принципе «ничего сверх меры». Известно предсказание оракула лидийскому царю Крезу, воюющему против Персии: «Если ты перейдешь реку Галис, то погубишь великое царство», и он действительно погубил великое царство, только не персов, а свое. То есть это сакральное пространство, всячески противостоящее возможной *инверсии* скрытых пространств и сдерживающее те экспансионистские порывы, что следуют за ней. Оракул, как известно, признал Сократа мудрейшим из мудрых, ведь именно он поможет их сдержать, напомнив гражданам о прежних добродетелях.

Далее Фуко разбирает речь Сократа на суде: гибель его не повредит ему самому, зато станет значимой утратой для полиса, поскольку не будет более

¹⁹² Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. с.18

¹⁹³ Там же, с.15

того, кто как овод будет жалить афинских граждан и побуждать их к *обратиться к самим себе* и к собственным добродетелям. При этом решение о том, чтобы заниматься подобной деятельностью не принято самим Сократом, это решение богов, это его «даймон» нашептал ему о необходимости «впиваться» в тела афинян и нарушать их покой. Подводя предварительные итоги, Фуко задает ту «интровертную» трактовку «заботы о себе», которой придерживаться будет на протяжении всего курса: она задает «некоторую общую установку, определенный взгляд на вещи», она же переносит внимание с внешнего на внутреннее и подразумевает «некие действия... которые производят над самим собой... изменяют себя, очищаются, становятся другими¹⁹⁴». «Забота о себе» оказывается обращением индивида к истине, способами такого «поворота глаз» вовнутрь, который позволяет предстать ей во всей ясности. Между тем, не стоит забывать, что всякий следующий после узрения истины шаг ведет нас к *другим*, к попытке интенсификации их жизни (платоновский миф о пещере). Потому нам куда как ближе «экстравертная» трактовка «заботы о себе»: она есть способ такого поворота направленности мышления и поведения индивидов, что позволяет рисовать новые узоры власти на месте распавшейся ткани социальности. Сократовская беспокойная забота о полисе всего ближе к диогеновскому поиску человека днем с фонарем в руке. В пространстве обозримой нескрывтости, в ярком ее свете всего отчетливее видна постигшую полис катастрофу в котором утрачено породившее его начало. Сократовская «забота о себе» должна свети разошедшиеся было силовые линии, оформлявшие *прекрасный, соразмерный и благой* полис, она должна свести воедино разошедшиеся элементы, создать/вернуть былую общность. В дальнейшем Фуко укажет и на эту возможность трактовки «заботы о себе», когда говорить будет о той «политике дружбы», что будет процветать в эллинистических сообществах и которая была столь важна для него самого в последние годы

¹⁹⁴ Там же, с.23

жизни. И все же, его интерес, определённый взглядом из эллинистической эпохи и вниманием к «картезианскому решению» обращения к познанию себя, оставил эту возможность на периферии своей трактовки, между тем как она постоянно себя находит в основной линии его мысли.

Так в трактовке «Алкивида» он начинает с прояснения причины по которой Сократ с Алкивиадом заговорил: «причина тому одна: отвадивший всех воздыхатели Алкивиад постарел¹⁹⁵», Сократу же это не столь важно. Такая *эротическая* причина, безусловно, имеет место, известно, как Алкивиад обожал Сократа. Однако же, перечисляя все те черты, что сделали Алкивиада любимцем афинян, Фуко забывает, что в диалоге Платона они не являются вступлением к беседе, они не служат экспозицией последующей сцене, а звучат из уст Сократа в обращении его к юноше. И не звучат ли они, подобно тому как это было в других платоновских диалогах, в интонации знаменитой сократовской иронии, предваряя тот удар, который вслед за славословиями всегда наносит Сократ? Как иначе объяснить те обороты «ты думаешь» или «надутый всем этим¹⁹⁶», что употребляет Сократ? По трактовке Фуко, Сократ слышит призыв бога поговорить с Алкивиадом, когда тот принимает решения использовать все свои преимущества, весь свой «символический капитал», чтобы заняться политикой. С нашей точки зрения, Сократ распаляет и даже унижает Алкивиада, разумеется, лишь потому, что он *действительно ему интересен*. Он спрашивает, думает ли он, что достаточно явиться на народное собрание, показать себя и это сделает его выше Перикла¹⁹⁷, но он не останавливается, он все более ранит его честолюбие, все повышает его ставки, и заводит речь уже и не об Афинах только, а и о всей Элладе, он толкает его все дальше, предлагая в царском величии «перейти дальше в Азию» и даже в *трансгрессивном прыжке* предлагает ему «наполнить всю вселенную своим именем и своею силою¹⁹⁸». Почему Сократ, сторонник максимы «ничего сверх

¹⁹⁵ Там же, с.48

¹⁹⁶ Платон. Диалоги: Протагор, Большой Иппий, Иппий меньший, Евтидем, Евтифрон, Апология Сократа, Критрон. М.: Академический проект, 2011.с.77

¹⁹⁷ Там же, с.78

¹⁹⁸ Там же

меры» столь распаляет воображение молодого честолюбца? Можно предположить, что для того чтобы замкнуть это повышение ставок предложением *могущества еще большего*, такого, которое может только он, Сократ, дать.

Можно представить себе с каким воодушевлением Алкивиад, выслушав от Сократа предложение могущества большего, чем власть над вселенной. Сократ сдерживает его нетерпение (вообще, сдерживание Алкивиада, его *главная задача*). Он раз за разом задает вопросы своим методом доказывая, что Алкивиад не является достаточно хорошим советчиком для полиса, что он не прошел никакой школы для того, чтобы что-то ему советовать, что такое обучение вообще сегодня не проходит никто из правителей. Затем, вызывая к его честолюбивому духу, он проводит перед его взором весь возможный состав его соперников: от спартанцев до персов и *лишь тогда* переходит к дельфийскому изречению «познай самого себя», возognав его чувства до кульминации, за которой следует уже только взрыв. При этом Сократ говорит еще: «нам придется иметь как раз с этими противниками, вовсе же не с теми, о которых ты думаешь, и что мы возьмем верх над ними только при большем старании искусстве¹⁹⁹». Сократ прочно привязывает Алкивиада к себе той практически мистической инициацией, которую тот проходит в разговоре с ним, являя принцип самопознания подобно тому как в орфических мистериях пережившие ряд эмоциональных потрясений неопиты встречали с трепетом колос пшеницы как знак вечности жизни. От всего этого Фуко оставляет только замечание о том, что «Сократ призывает Алкивиада просто поразмыслить немного о себе самом, оглянуться на себя и сравнить себя с соперниками²⁰⁰». Но именно тут та главная перипетия на котором держится драматургия диалога: Сократ одержал победу над Алкивиадом, его честолюбивая устремленность к трансгрессивным выходам за пределы полисной традиции политизации *обузdana и направлена* на преобразование его

¹⁹⁹ Там же, с.106

²⁰⁰ Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. с.50

внутреннего пространства, за которым последовать может (у столь подающего надежды юноши) и преобразование им пространства внешнего, возвращение утерянной полисной структуры. Теперь уже эта победа должна быть замкнута на конкретных действиях Алкивиада, стать частью его самого, теперь уже *сам* он предлагает определение: «в хорошо управляемом городе между гражданами царит согласие²⁰¹».

Фуко указывает, что главный вопрос диалога, это что такое это *сам*, над чем должна осуществляться забота и как переходит она в управление другими²⁰². Это несомненно, но Фуко вновь оставляет нас наедине лишь только с текстом и не обращает внимание на ту метапозицию, что есть в этом диалоге. Сам Сократ практикует «заботу о себе», которая эквивалентна в его случае заботе о полисе, вопрос о содержании той практики, что он предлагает Алкивиаду *тактический*, стратегический же он направляет его в необходимую себе (=полису) сторону. В «золотой век» практик себя (первые два века нашей эры), как на то указывает Фуко²⁰³, от первоначальной цели «заботы о себе» осталась только *тактическая* составляющая, сами практики, все способы и техники работы над собой, ставшие всеобщим достоянием, но не стоящая за ними первоначальная цель. Похоже, поняв бессмысленность всех попыток обращения свершившейся инверсии полисного пространства, «забота о себе» стала способом «закрытия себя», «сворачивания» малой части внешнего пространства во внутренний мир. Фуко сравнивает результат таких практик с волчком: волчок вращается оттого, что кто-то закрутил его; мудрец же не позволит никому на себя воздействовать, он устремляет взор на центр самого себя и замирает в нем²⁰⁴. Такое «оборачивание» присуще и Эпиктету, и Марку Аврелию, и Сенеке – всем тем, кто жил в эпоху, когда *политики* (в смысле полисной, общественной жизни) больше нет.

²⁰¹ Там же, с.51

²⁰² Там же, с.54

²⁰³ Там же, с.95

²⁰⁴ Там же, с. 233

Здесь мысль Фуко натывается на некую преграду, интерес его уходит от «заботы о себе» к понятию *парресии*, словно бы устанавливая новый предмет надежды. Парресия – это тот новый пробный камень для философии, что должна утвердить ее значимость для политической реальности. Переход к этой теме связан с проблематикой *испытания*, открывающей еще один аспект «заботы о себе». Оформление себя самого невозможно без постоянного проверки, без того постоянного сопротивления, что оформляет субъекта. При этом испытание – это не то, что нам задается, это не то во что мы «вброшены», пользуясь лексикой экзистенциалистов, это именно то, что «предназначено хорошим людям²⁰⁵», что они сами выбирают и ждут. И как для темы «заботы о себе» определяющим стал диалог «Алкивиад», так и для темы парресии основной стала то испытание, которое себе выбрал Платон, попытавшись оказать влияние на тирана Дионисия.

Сведенный с тираном своим учеником Дионом Платон попытался, по примеру Сократа, установить свою власть над собеседником, доказывая, что «беднее всех мужеством тираны», но несмотря на то (и даже скорее из-за этого), что присутствующие «принимали философа с удивительным воодушевлением и были зачарованы его речью²⁰⁶», ему не удалось склонить его на свою сторону. Фуко утверждает, что своими словами «я ищу совершенного человека» Платон устанавливает дистанцию между таким человеком и Дионисием, критикуя тирана, однако эту сцену можно проинтерпретировать иначе: Платон как раз-таки и имеет в виду под «совершенным человеком» Дионисия, во всяком случае подразумевает *возможность* его стать таковым, тем самым проверяя способен ли тот на «заботу о себе», самопреобразование во имя подлинного величия. Окружающие же, наверняка, захвачены теми перспективами, что рисует Платон, но Дионисий не Алкивиад: силы его явно недостаточны и понимая

²⁰⁵ Там же, с.477

²⁰⁶ Фуко М. Управление собой и другими. СПб.: Наука, 2011. с.62

это, он гневается на Платона и уговаривает спартанца Поллида продать его в рабство.

Видимо в интерпретации Фуко сыграла важную роль общепринятое представление о Платоне как о человеке непрактичном, в порыве идеалистической надежды отправляющемся строить «идеальный полис» на Сицилию и, естественно, неудачно. Но если бы Платон был прекраснодушным мечтателем, он бы скорее обратился к народному афинскому собранию, хотя этот путь и был для него непрост после приговора Сократу. Между тем он отправляется к тирану и не только для того, чтобы испытать себя, подставить под удары судьбы – такое будет присуще скорее киникам уже в эллинистическую эпоху. Платон пересекает море, отправляясь в неизведанное, туда, где есть надежда обнаружить еще не подвергнутое инверсии пространство²⁰⁷. Он ищет *закрытое* пространство, противоположное тому открытому - агоре, которое более не является местом слова, обладающего властью. Достаточно вспомнить о гневных филиппиках Демосфена: все их красноречие было растрчено впустую. Слова Платона же у Дионисия относились к парресии и обладали властью, раз тиран посчитал их столь опасными, а его приближенные столь воодушевляющими.

В другом месте Фуко указывает еще на два обстоятельства путешествия Платона: кайрос, то есть удобный момент для испытания, и то, что без него у Платона будет *логос*, слово, но не будет *эргона*, дела²⁰⁸. То есть Платон переходит от слов к делу. и для этого ему необходимо воздействовать на Дионисия. В пространстве полиса не всякая речь может быть отнесена к парресии, а лишь та за которой стоит возможность риска быть изгнанным и даже потерять жизнь²⁰⁹. Агора лишь кажется проницаемой для всякого, на ней разворачиваются поистине кровавые агонистические сражения; демократия лишает преград и стирает смысл самого слова парресия как речи-испытания.

²⁰⁷ Можно предположить, что его путешествие в Египет ставило те же цели

²⁰⁸ Фуко М. Управление собой и другими. СПб.: Наука, 2011. с.236

²⁰⁹ Там же, с.119

Потому преграды должны быть возведены вновь, пусть даже, как предлагает Еврипид, допуском к ней станет «принадлежность к земле, автохтония, историческая укорененность на территории²¹⁰». Итак, реальность философии *манифестируется в высказывании правды перед лицом опасности.*

Парресия становится ответом на вопрос о возможности реальности философии, переходе от потенции преобразования пространства внутреннего к изменению пространства внешнего, интенсификации²¹¹ собственного существования и возвращения политической реальности утерянной полноты. Это ответ на тот вопрос, который ставит современность перед философом: как можем мы вернуться к целостности существования, как уйти от виртуальности переживаний и перейти от «эпохи нейтрализаций и деполитизаций» к новому политическому бытию.

²¹⁰ Там же, с.120

²¹¹ Фуко М. Мужество истины. СПб.: Наука, 2014. с. 153

Заключение

Мы можем предполагать только как сложилась бы дальнейшая судьба М. Фуко как личности и философа, если бы он не умер от СПИДа в 1984 году. Сам он до последних дней до конца не верил в близость смерти, хотя и предполагал, что она настигнет его в скором времени. Куда могло бы привести его дальнейшее развитие концептов «заботы о себе» и парресии? Мы можем только предполагать. Однако же в некоторых «лакунах» недосказанного в поздних работах мы можем вычитать некоторые указания на то, куда могла повести его дальнейшая работа над этими темами. Так в «Герменевтике субъекта» он делает отступление о тех техниках «обращения», которые «драматично внедряются в мышление, в практику, в опыт, в политическую жизнь, начиная с XIX века²¹²». Он заявляет: «когда-нибудь непременно надо будет заняться историей того, что можно назвать революционным сознанием²¹³». Эта мысль, устремлённая в будущее, задает не только разметку новых тем исследований, но и, вероятно, новые способы самопреобразования, того эстетического опыта, что является формированием себя посредством знания.

Еще далее провести можно те линии развития его мысли, что следуют из той своеобразной теологической программы, которую он выработал в последние годы. Что она существовала показывают не только книги вроде сборника «Религия и культура. Мишель Фуко²¹⁴» или «Фуко и теология» и даже не его фразы, подобные произнесенной при дискуссии в Беркли о «очень сильных христианских и католических корнях²¹⁵», но и общая настроенность поиска пути «спасения» из ситуации в которой оказался современный мир. Конечно же, ответы его далеки от ортодоксальных верований, и даже вряд ли имеют отношение к гностическим устремлениям «спасения через знание», по нашему мнению, речь идет скорее о вполне *заземлённой* практике

²¹² Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. с. 234

²¹³ Там же

²¹⁴ Religion and culture Michel Foucault / edited by R. Carrette. NY: Routledge, 1999.

²¹⁵ Jonathan T. Foucault and theology. – NY: T&T Clark International.

формирования новых общностей, в которых возможно обрести подлинное «Я». Та «политика дружбы» о которой говорит поздний Фуко и которую он практикует в своих поездках в США при встречах со студентами, отсылает нас к устремлениям еще более *практическим*, чем все та политическая борьба, что он вел в 70-е годы. Если Пьер Адо начинает свою книгу «Духовные упражнения и античная философия» с цитаты из Ж. Фридмана о необходимости «вершить свой полет каждый день... увековечиться, превосходя себя²¹⁶» во имя того, чтобы стать достойным революции, то Фуко завершает свой жизненный путь этим же призывом. Проблема не во власти, проблема в нас самих. Мы можем пытаться номадически откочевать от нее, но скрыться невозможно: где мы, там власть, являющаяся *инверсией нас самих*. Этот пессимистичный для кого-то приговор между тем дает надежду несопоставимо более оптимистичную, надежду на возможность становиться *подлинным собой* среди тех, кто ставит перед собой ту же задачу.

Показательно, что одно из наиболее бурно развивающихся направлений современной философии, «спекулятивный реализм», связанный, в первую очередь, с именем Квентина Мейясу, который говорит о «революции 1989-го года» в философии, произведенной Ж. Марионом, А. Бадью и С. Жижеком и ставит вопрос о «возможности существования Бога, которого эмпирически не существует²¹⁷» и который, возможно, *еще не появился*.

Возможно, все те тектонические сдвиги, что происходят сегодня в мире и являются переходом к новому миру, где теология вновь вступает в свои права, подобно тому как скептическое агностическое безразличие поздней римской империи сменилось триумфом христианства, являются предувещанием рождения этого нового Бога. И в его присутствии идеи Фуко обретут совсем иной смысл...

²¹⁶ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.: Изд-во «Степной ветер», 2005. с.21

²¹⁷ Регев Й. Коинсидентология. Краткий трактат о методе. СПб.:Транслит. 2015. с.4

Список использованной литературы

1. Агамбен Дж. Открытое. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.: Изд-во «Степной ветер», 2005. – 448 с.
3. Арендт Х. Жизнь ума. – СПб.: Наука, 2013. – 517 с.
4. Арендт Х. О революции. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 464 с.
5. Арьес Ф. Время истории. – М.: ОГИ, 2011. – 304 с.
6. Башляр Г. Поэтика пространства. – М.: Ад Маргинем, 2014. – 352 с.
7. Берлин И. Философия свободы. – М.: «Новое литературное обозрение», 2014. – 448 с.
8. Биbihин В.В. Новый ренессанс. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. – 424 с.
9. Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
10. Власть: Очерки современной политической философии Запада / под общей редакцией В. А. Подороги. М.: Наука, 1989. – 328 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
12. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
13. Глухов А.А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 584 с.
14. Гуревич А. Индивид и социум на средневековом западе. – СПб.: ALEXANDRIA, 2009. – 481 с.
15. Делез Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
16. Делез Ж. Переговоры 1972-1990. – СПб.: Наука, 2004. – 235 с.
17. Деменок С.Л. Фрактал: между мифом и ремеслом. – СПб.: академия исследования культуры, 2011. – 296 с.
18. Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 156 с.
19. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
20. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. – М.: ИД «Дело», 2014. – 528 с.
21. Зедльмайр Х. Утрата середины. – М.: Прогресс-традиция; Издательский дом «Территория будущего», 2008. – 640 с.
22. Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т.4. – М.: Русская книга, 1994. – 624 с.
23. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т.2. Учение о человеке. – М.: Русская книга, 2002. – 608 с.

24. История частной жизни / под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т.2: Европа от феодализма до Ренессанса. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 784 с.
25. Канторович Э.Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 752 с.
26. Кожев А. Понятие власти. – М.: Праксис, 2006. – 192 с.
27. Королев С.А. Бесконечное пространство. Гео- и социографические образы власти в России. – М.: ИФРАН, 1997. – 234 с.
28. Костелянец Б.О. Драма и действие. Лекции по теории драмы. – М.: Совпадение, 2007. – 503 с.
29. Кошен О. Малый народ и революции. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 288 с.
30. Левит К. От Гегеля к Ницше: революционный перелом в мышлении XIX века. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 672 с.
31. Лефор К. Политические очерки (XIX – XX века). – М.: РОССПЭН, 2000. – 368 с.
32. Лосев А.Ф. История античной эстетики: ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – 624 с.
33. Лосев А.Ф. Хаос и структура. – М.: Мысль, 1997. – 831 с.
34. Магун А. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 416 с.
35. Магун А.В. Единство и одиночество. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 544 с.
36. Макаренко В.П. Вера, власть и бюрократия: критика социологии М. Вебера. – Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 1988. – 304 с.
37. Малиа М. Локомотивы истории: Революция и становление современного мира. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – 405 с.
38. Манов Ф. В тени королей. Политическая анатомия демократического представительства. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. – 176 с.
39. Миллер Д. Страсти Мишеля Фуко. – М.: Кабинетный ученый, 2013. – 528 с.
40. Ницше Ф. Рождение трагедии. – М.: Ad Marginem, 2001. – 726 с.
41. Озуф М. Революционный праздник: 1789 – 1799. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 416 с.
42. Платон. Диалоги: Протагор, Большой Иппий, Иппий меньший, Евтидем, Евтифрон, Апология Сократа, Критрон. – М.: Академический проект, 2011. – 351 с.
43. Подорога В.А. Апология политического. – М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2010. – 288 с.
44. Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. – М.: Ad Marginem, 1995. – 427 с.

45. Реев Й. Коинсидентология. Краткий трактат о методе. – СПб.: Транслит. 2015. – 60 с.
46. Тампсоба Э. Проблема власти в трудах Мишеля Фуко: диссертация на соискание степени кандидата политических наук: 23.00.01. – Ростов н/Д, 2001. – 134 с.
47. Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – 346 с.
48. Токвиль де А. Старый порядок и революция. – М.: Московский философский фонд, 1997. – 252 с.
49. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
50. Филиппов А.Ф. Социология пространства. – СПб.: «Владимир Даль», 2008. – 285 с.
51. Фуко М. Безопасность, территория, население. – СПб.: Наука, 2011. – 544 с.
52. Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
53. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. – ч.1 – 384 с.
54. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. – ч.3 – 320 с.
55. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – М.: АСТ, 2010. – 698 с.
56. Фуко М. Мужество истины. – СПб.: Наука, 2014. – 358 с.
57. Фуко М. Надзирать и наказывать. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 416 с.
58. Фуко М. Нужно защищать общество. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
59. Фуко М. Психиатрическая власть. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
60. Фуко М. Рождение биополитики. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
61. Фуко М. Слова и вещи. – СПб.: А-сад, 1994. – 407 с.
62. Фуко М. Управление собой и другими. – СПб.: Наука, 2011. – 432 с.
63. Хайдеггер М. Время и бытие. – СПб.: Наука, 2007. – 622 с.
64. Хейзинга Х. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988. – 538 с.
65. Шипилов А.В. Неистория. – М.: Прогресс-традиция, 2012. – с.448
66. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. – СПб.: Наука, 2005. – 326 с.
67. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – 300 с.
68. Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. – 567 с.
69. Эсхил. Трагедии. – М.: «Художественная литература», 1971. – 383 с.
70. Ямпольский М. Физиология символического. Книга I. Возвращение Левиафана. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.

71. Ямпольский М.Б. Пространственная история. Три текста об истории. – СПб.: Книжные мастерские, 2013. – 344 с.
72. Аласания К.Ю. Концепция политического пространства в теории власти М. Фуко // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. №4. – с. 141-144
73. Ефимова Н. М., Ненашев М. И. Дисциплинарная власть Мишеля Фуко и клинамен Эпикура // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. №7. – с.6-12
74. Жиленков И.А. «Понятие власти» Александра Кожева: антропологическая интерпретация феномена власти // Среднерусский вестник общественных наук. №2. 2013. – с.19-23
75. Зекрист Р.И. Концепция власти Мишеля Фуко // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2012. Т. 103. № 2. – с. 40-46.
76. Михель Д. Власть, управление, население: возможная археология социальной политики Мишеля Фуко // Журнал исследования социальной политики. 2003. Т. 1. № 1. – С. 91-106.
77. Павкин Л.М. Государство, право, власть в постмодернистской концепции М. Фуко // Северо-кавказский юридический вестник. 2014, №4. – с.31-36
78. Сапронов П.А. Концепция власти у А. Кожева. Критический анализ // Вестник Русской Христианской Академии Т.12. №2, 2011. – с. 285-292
79. Тарлыгин Е.И. Интерпретация «власти» М. Фуко в поле российской историографии // Вестник РУДН. Серия «История России». 2006. №3. – с. 269-274
80. Штраус Л. Преследование и искусство письма // Социологическое обозрение. 2012. Т. II. №3. – с.12-25
81. *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics / Edited by Jonathan Xavier. – Oxford: Blackwell Publishing, 2005. – 280 p.*
82. *Catlaw T. J. Fabricating the people. Politics and Administration in the Biopolitical State. – Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2007. – 258 p.*
83. *Deacon R. Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals. – Marquette: Marquette University Press. – 306 p.*
84. *Detel W. Foucault and classical antiquity. Power, Ethics and Knowledge. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 275 p.*
85. *Foucault and the Government of Disability / Edited by Shelley Tremain. – Michigan: The University of Michigan Press, 2008. -340 p.*
86. *Hornqvist M. Risk, power and state after Foucault. – Hoboken: Routledge Cavendish, 2010. – 177 p.*
87. *Jonathan T. Foucault and theology. – NY: T&T Clark International. – 211 p.*

88. Markula P., Pringle R. Foucault, Sport and Exercise. Power Knowledge and Transforming the Self. – NY: Routledge, 2006. – 250 p.
89. McGushin E. Foucault's askesis. An introduction to the Philosophical life. – Evanston: Northwestern University Press, 2007. – 349 p.
90. Nehamas A. The art of living. Socratic Reflections from Plato to Foucault. – LA: University of California press, 1998. – 283 p.
91. Religion and culture Michel Foucault / edited by R. Carrette. – NY: Routledge, 1999. – 217 p.
92. Roberts D. Global governance and biopolitics. Regulating human security. – NY: Zed books, 2010. – 196 p.
93. The languages of political theory in early-modern Europe / Edited by A. Pagden. - Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 362 p.
94. Virilio P. Speed and politics. – LA: Semiotext (e), 2006. – 175 p.
95. Weber M. Economy and society. – LA: University of California Press, 1978. – 1431 p.
96. Wegner P. Imaginary Communities. Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity. – LA: University of California press, 2002. – 298 p.